

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



LA IGUALDAD DE CONSIDERACIÓN CON EL BIEN AJENO

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Jawara Sanford

Bajo la dirección de la doctora

Blanca Rodríguez López

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LA IGUALDAD DE CONSIDERACIÓN CON EL BIEN AJENO

JAWARA SANFORD

TESIS DOCTORAL

2012

It [belief] should be involuntary.

THOMAS NAGEL¹

[Socrates:] [...] es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no.
Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención
a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el
mejor.

PLATÓN: *Critón*²

¹ *Mortal Questions*, p. xi.

² Pág. 198 (46b).

ÍNDICE

Prefacio	ix
Agradecimientos	xiii
PRIMERA PARTE · CUESTIONES PRELIMINARES E INTRODUCTORIAS	1
1. Cuestiones preliminares metodológicas y metaéticas	3
1.1. Introducción y algunas especificaciones terminológicas	3
1.2. El problema de la fundamentación	6
1.3. Metodología	22
2. <i>Dramatis personae</i> y el proyecto	41
2.1. Introducción	41
2.2. El consecuencialismo, el egoísmo y el imparcialismo	41
2.3. La moralidad común	60
2.4. El proyecto	80
SEGUNDA PARTE · EL EGOÍSMO	83
3. El egoísmo	85
3.1. Introducción	85
3.2. Características del egoísmo	86
3.3. Consideraciones favorables	102
3.4. Implicaciones del egoísmo y algunas del imparcialismo	105
3.5. La acusación de contradictoriedad	116
3.6. Prólogo a los argumentos contra el egoísmo	127
3.7. Argumento cumulativo contra el egoísmo	129
3.8. La sustitución del principio de la decisividad de la alteridad	147

TERCERA PARTE · EL IMPARCIALISMO	149
4. El imparcialismo: características y defensa	151
4.1. Introducción	151
4.2. Características del imparcialismo	152
4.3. Reflexiones a favor del imparcialismo	171
5. Implicaciones del imparcialismo	183
5.1. Introducción y cuestiones preliminares	183
5.2. Objetivos, pautas prácticas y disposiciones	187
6. La publicidad y el imparcialismo	199
6.1. Introducción y cuestiones preliminares	199
6.2. El valor de preconización pública del imparcialismo	203
6.3. El código moral de mayor valor de preconización pública	222
6.4. La aceptabilidad del esoterismo ético	224
7. Las sanciones y el imparcialismo	229
7.1. Introducción y cuestiones preliminares	229
7.2. Implicaciones imparcialistas para las respuestas valorativas	230
7.3. Conclusiones	234
8. Las restricciones deontológicas y el imparcialismo	237
8.1. Introducción y cuestiones preliminares	237
8.2. Implicaciones del imparcialismo	241
8.3. La evaluación de los pareceres desfavorables	248
8.4. Requisitos para la defensa de las restricciones deontológicas	253
9. Los permisos deontológicos y el imparcialismo	261
9.1. Introducción y cuestiones preliminares	261
9.2. Implicaciones del imparcialismo	267
9.3. La evaluación de los pareceres desfavorables	271
9.4. Requisitos para la defensa de los permisos deontológicos	273

10. Críticas al imparcialismo y el esbozo de una respuesta	281
10.1. Introducción y cuestiones preliminares	281
10.2. Críticas al imparcialismo y otras consideraciones	284
10.3. Una respuesta: el esbozo de una teoría híbrida	294
10.4. Epílogo	312
Bibliografía	315

PREFACIO

A rational person is someone who is impelled by reason in what he believes, does, and values—who endeavours to let all his proceedings be governed by, and shaped with a view to, the strongest reasons. Being rational consists in the disposition to make good reasons constitute the motives for what one does.³

NICHOLAS RESCHER: *Rationality*

Este prefacio será breve, poco técnico y sencillo. Presentaré unas pocas reflexiones sobre el quehacer de la filosofía moral y describiré brevemente el contenido de la presente investigación. Obsérvese que en este prefacio daré por supuestas algunas conclusiones que defenderé sucintamente más adelante, sobre todo en el capítulo 1.

(1) ¿Qué debería hacer y no hacer? Quiero decir, ¿para qué acciones tenemos las mejores razones?, ¿qué sería lo más razonable? y ¿qué irrazonable? Se puede mantener que responder a esta pregunta es el cometido de la filosofía moral. Y esta es la pregunta para la que me gustaría encontrar una buena respuesta.

¿Es importante saber la respuesta a esta pregunta? Cada día en nuestra vida, la de los seres humanos, suceden cosas maravillosas, cosas buenas, cosas malas y cosas horribles.⁴ Cada día nos levantamos y hacemos colectivamente que sucedan muchas de estas cosas y que otras muchas no sucedan: con la suma de nuestras acciones hacemos colectivamente que el mundo sea como es, al menos en cuanto a lo que depende de nosotros. Ahora bien, lo que hacemos y no hacemos depende mucho de las respuestas que damos a la pregunta «¿Qué debería hacer y no hacer?». Por ejemplo, hay muchas

³ Pág. 10.

⁴ Cf., v. gr., Eitzen, Baca Zinn y Eitzen Smith, *Social Problems*; Amnistía Internacional, *Informe 2009 Amnistía Internacional*; World Food Programme, *Hunger*; Project Ploughshares, *Armed Conflicts Report 2009*; Antislavery International, *Slavery Today*; United Nations Development Programme, *Human Development Reports*; PeTA (People for the Ethical Treatment of Animals), *Factsheets*.

cosas malas que *no* causamos gracias a las respuestas que damos a esta pregunta y hay muchas cosas malas que *no* impedimos que sucedan por cómo respondemos a la misma pregunta. En definitiva, lo malo, lo bueno, lo horrible y lo maravilloso dependen mucho de cómo respondemos a esa pregunta.

¿Sabemos ya nosotros mismos cómo responder acertadamente a la pregunta «¿Qué debería hacer y no hacer?»? Seguramente ya albergamos —aunque no sea con conocimiento de causa— muchos juicios acertados. En efecto, con razón nos parece irrazonable que hирamos aleatoriamente a otras personas o que sólo digamos falsedades en cualquier conversación o que eduquemos a los niños para que les vaya mal o... No obstante, hay razones de peso por las que pensar que a lo mejor nosotros mismos albergamos juicios normativos falsos *importantes*. Una de estas razones es que, entre nuestros juicios normativos que parecen tener consecuencias importantes, hay juicios de los que discrepan personas cuya postura parece digna de algo de crédito, bastante crédito o incluso mucho crédito. Merece la pena mencionar que, si bien la idea anterior puede parecer un tanto perogrullesca, no se toma en serio nunca o casi nunca. Una segunda razón se halla en el historial de los juicios humanos. En efecto, los que vivimos ahora somos miembros de un grupo de seres cuyos juicios han aprobado el sistema de castas, genocidios, varias formas de esclavitud, guerras expansionistas, profundas discriminaciones sexistas, inmolaciones religiosas, etc. ¿Acaso ahora por fin todos nuestros juicios son razonables, incluso antes de dedicarnos a reflexionar en serio sobre ellos, es decir, antes de dedicarnos a la filosofía moral? En realidad no es ni siquiera *imaginable* que todos nuestros juicios sean acertados, puesto que algunos de ellos se contradicen.⁵

(2) La presente investigación se centra en dos teorías morales —el *egoísmo* y el *imparcialismo*— que, como tales, pretenden responder acertadamente a la pregunta «¿Qué debería hacer y no hacer?». Ambas teorías comparten la idea de que las consecuencias de una acción son lo que determina si sería razonable o irrazonable realizarla, y entre las teorías que comparten esta idea estas dos son las que más han sido objeto de discusión hasta ahora. El egoísmo afirma que las consecuencias que

⁵ Hay una tercera razón, una que no cabe intentar defender en la presente investigación. Dudo que haya una garantía metafísica de que los juicios espontáneos de los *homo sapiens sapiens* sean acertados.

determinan la razonabilidad o corrección de una acción son aquellas que benefician o perjudican al agente. En cambio, el imparcialismo afirma que las consecuencias decisivas son todas las que afectan a cualquier persona. Así pues, el egoísmo afirma que cada persona debería dar peso sólo a su propio bien, mientras que el imparcialismo afirma que cada persona debería dar peso al bien de todas las personas afectadas.

Aquí nuestro objetivo principal será el de evaluar críticamente estas dos teorías, a fin de determinar, en la medida de lo posible, si alguna de ellas es acertada. Así pues, después del capítulo 1 —que se ocupa de cuestiones preliminares—, trataremos de comprender bien la naturaleza de las dos teorías y las implicaciones de éstas, y sopesaremos consideraciones en pro y en contra de ambas, a fin de llegar, en la medida de lo posible, a algún veredicto. En cuanto al orden de análisis, nos ocuparemos del egoísmo antes de centrarnos con detalle en el imparcialismo. Cuando más adelante sea oportuno, después de considerar el marco metaético y metodológico entre otras cosas, describiré con más detalle el contenido de la presente investigación (en la sección 2.4).

AGRADECIMIENTOS

Además de agradecerle todo el trabajo que hace años lleva realizando como directora de esta tesis doctoral y toda la generosa ayuda que me brindó para buscar becas al principio, a la profesora Blanca Rodríguez López me gustaría agradecerle de forma especial los numerosos comentarios que ha hecho sobre los manuscritos de la presente investigación, comentarios que sin duda han contribuido a mejorarla de forma considerable. Al profesor Juan Miguel Palacios me gustaría agradecerle su apoyo que en diversas ocasiones me resultó muy valioso y agradecerle también el ser tan buena persona. Me considero muy afortunado por haber contado con el apoyo Mónica Gómez Fernández, y quiero agradecerle de todo corazón su bondad, su comprensión, su razonabilidad... inestimables. Por último, no quisiera dejar de mencionar también la beca de dos años que la Fundación Caja Madrid me concedió para la elaboración de esta tesis doctoral.

PRIMERA PARTE

CUESTIONES PRELIMINARES E INTRODUCTORIAS

Cuestiones preliminares metodológicas y metaéticas

[...] lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito [...]⁶

SEXTO EMPÍRICO: *Esbozos Pirrónicos*

[...] the claim that events of type A are almost always accompanied by events of type B is a claim about the natural world, but the claim that this counts in favor of expecting an event of one kind, given that one of the other type has occurred, is not such a claim but, rather, a (conditional) normative judgment about reasons for belief.⁷

T. M. SCANLON: *What We Owe to Each Other*

Without some positive reason to think there is nothing in itself good or bad about having an experience you intensely like or dislike, we can't seriously regard the common impression to the contrary as a collective illusion.⁸

THOMAS NAGEL: *The View from Nowhere*

[...] lo que no sé tampoco creo saberlo.⁹

SÓCRATES

1.1. • INTRODUCCIÓN Y ALGUNAS ESPECIFICACIONES TERMINOLÓGICAS

1.1.1. El objetivo principal de este capítulo es el de explicitar el marco metaético y metodológico del resto de la presente investigación y presentar unas pocas consideraciones justificadoras a favor de este marco. Las pretensiones de este capítulo no van más allá. Al igual que el resto de los capítulos, el presente se divide en *secciones* que, en algunos casos, se subdividen en *apartados*. La segunda sección (1.2) se ocupa del problema de la fundamentación de los juicios normativos. Allí aparecen algunas

⁶ Págs. 102-3 (lb. I, XV, 166-7).

⁷ Pág. 60.

⁸ Págs. 157-8.

⁹ Sócrates según Platón: *Apología de Sócrates*, p. 155 (21d-e).

cuestiones metodológicas, pero es en la tercera sección donde expongo concisamente la mayor parte del método de reflexión moral que propongo.

1.1.2. Si tengo alergia a los pistachos, podemos decir que *tengo* una *buena razón* o simplemente una *razón* por la que evitar comerlos. También podemos decir que tal alergia me *da* una razón por la que no comer pistachos.¹⁰ Lo que nos da razones de este tipo son hechos que *cuentan a favor* o *en contra* de hacer algo.¹¹ Ahora bien, supongamos que mi médico me ha dicho que tengo alergia a los pistachos pero se ha equivocado porque en realidad no tengo tal alergia. No obstante, como confío en lo que me dice mi médico, *creo* que tengo una razón por la que evitar comer pistachos. Así que creo que tengo una razón que en realidad *no tengo*. En conclusión, dado el modo en el que emplearemos el verbo «tener», alguien puede creer que tiene una razón que en realidad no tiene. Cuando sucede esto, la razón que cree que tiene es **meramente aparente**.

Siempre que alguien cree que existe una razón, hay una razón **percibida**. Una razón percibida puede corresponderse con una razón real o no corresponderse con ninguna. Así pues, las expresiones «razón meramente aparente» y «razón percibida» no son sinónimas. En efecto, por definición, una razón *meramente aparente* nunca se corresponde con una razón real. También podemos usar los términos «meramente

¹⁰ También podríamos decir que tal alergia *es* una razón para mí por la que evitar los pistachos. Pero me parece que es preferible decir que tal hecho me *da* tal razón. Veamos por qué. El hecho de que tengo una alergia a los pistachos es el hecho que me da una razón por la que evitarlos. Este hecho (el de que tengo una alergia) difiere del hecho de que dicho hecho (el de que tengo una alergia) me da una razón por la que evitar los pistachos. (Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 269.) Puede ser esclarecedor tomar en consideración lo siguiente: como el primer hecho mencionado (el de que tengo una alergia) difiere del segundo, un anti-realista con respecto a las razones normativas podría afirmar, sin caer en ninguna contradicción, que el primer hecho es real pero que el segundo es ilusorio, o sea, que no es más que un producto de nuestra imaginación.

¹¹ Cf. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 17; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 21 («count in favor»).

Para evitar el riesgo de confusión, quisiera mencionar que a lo largo de la presente investigación en las notas a pie de página la mayoría de las referencias que siguen al término «cf.» remiten a ideas afines a la idea que aparece en el texto al lado de la llamada de nota —la cifra voladita— pero algunas veces las referencias remiten a una idea que contrasta con la idea que aparece en el texto.

aparente» y «percibido» en combinación con otras palabras como, por ejemplo, la palabra «interés».

Ahora supongamos que sí tengo alergia a los pistachos, pero nunca me he encontrado con ningún indicio de ella porque todavía no he probado los pistachos y mi médico sólo me ha dicho que tengo alergia al polen... Así pues, *tengo* una razón por la que evitar comer pistachos pero no soy consciente de ella. Dado el modo en el que emplearemos el verbo «tener», alguien puede *tener* una razón sin saberlo.¹²

Cada razón por la que de hecho decido hacer algo —como no comer pistachos— es una **razón motivadora**. La razón que tengo para no comer pistachos —al margen de lo que yo crea— es una *razón justificadora* o, lo que es lo mismo (según nuestra terminología), una **razón normativa**.¹³ Para hacer referencia a las razones de este tipo, el término «razón» *tout court* normalmente será suficiente. Una razón motivadora también puede llamarse *motivo*. A menudo señalamos motivos al intentar *explicar por qué* alguien hizo cierta acción. A menudo señalamos razones normativas para *justificar* ciertas acciones.

Es concebible que podamos dar una explicación exhaustiva de por qué alguien hizo algo, sin que podamos justificar lo que hizo. Imaginemos, a modo de ilustración, que quedan dos personas en el universo —un adulto y un niño— y que el universo entero desaparecerá para siempre dentro de 10 segundos. El adulto aprovecha los últimos segundos para pisarle el pie al niño. Podríamos explicar por qué lo hizo, sin poder justificarlo.

Pasemos a otra cuestión. Como nos puede ir mejor o peor y podemos ser beneficiados o perjudicados, tenemos *intereses*. A este tipo de intereses podemos llamarlos **intereses normativos** o, cuando no haya riesgo de confusión, simplemente *intereses*. Si algo es del interés (normativo) de alguien, tiene al menos una razón por la que preferir que ese algo se dé.

Cuando se dice que alguien escucha a otra persona con mucho *interés* o que a alguien la filatelia no le suscita ningún *interés*, se está usando el término «interés» no para hacer referencia a un interés normativo, sino simplemente para hacer referencia a un hecho psicológico de cierto tipo. Para distinguir este otro uso del término «interés»

¹² Cf. esp. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 21 y sigs.

¹³ Cf., v. gr., Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 19; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 24; Scheffler, *Human Morality*, p. 76.

del uso anterior, podemos emplear el término **interés psicológico**, al menos cuando sea necesario para evitar confusiones.

Una **fuerza última** de razones genera razones sin que su capacidad de generar éstas se deba a nada distinto de ella misma.¹⁴ Los fines últimos son fuentes últimas de razones. Un **fin último** es, al menos para una persona, digno de perseguirse por sí mismo, es decir, por su propia naturaleza, o sea, al margen de cualquier relación que tenga con algo distinto de él mismo. Según una extraña teoría de la que hablaremos brevemente más adelante, todas las personas tienen, como único fin último, la felicidad de cierta persona, es decir, la de una sola persona determinada. Si esta teoría fuera verdadera o válida, la felicidad de esa persona sería fuerza última de todas las razones y nadie tendría ninguna razón por la que hacer algo que no contribuyese a la felicidad de la persona en cuestión.

En cuanto a los términos «verdadero» y «válido» empleados en la frase anterior, en contextos como ese no distinguiré entre estos dos términos en la presente investigación.

1.2. • EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN

1.2.1. Supongamos que queremos demostrar con certeza que cierta proposición normativa o no normativa es verdadera.¹⁵ A esta proposición podemos llamarla *p*. Con el objetivo de demostrar la verdad de esta proposición, podríamos buscar un argumento para defenderla. La conclusión del argumento expresaría la proposición *p*. Y el argumento que encontraríamos sería válido o no válido: su conclusión se seguiría de sus premisas o no. En caso de no ser válido, sin duda el argumento no conseguiría demostrar *p*. Así pues, supongamos que encontramos uno válido. En tal caso, podríamos pasar a preguntarnos si las premisas de este argumento válido son verdaderas. Entonces pasaríamos a buscar nuevos argumentos válidos para defender estas premisas. En estos nuevos argumentos, las premisas del argumento original figurarían como las conclusiones de otras premisas adicionales. Entonces podríamos, por supuesto, preguntarnos si estas nuevas premisas adicionales son verdaderas y buscar nuevos

¹⁴ Cf. la utilización de «source» en Nagel, *Possibility of Altruism*, p. 87.

¹⁵ Emplearé el término «normativo» en el sentido en el que lo hace Parfit (*Climbing the Mountain*, p. 22).

argumentos adicionales... y seguir así ad infinitum.¹⁶ Cuando nos proponemos demostrar con certeza que es verdadera cierta proposición —como la de que sería bueno erradicar la guerra para siempre—, parece, al menos a primera vista, que uno se topa con un problema de regreso al infinito de intentos de justificación.

Ante este problema, en primer lugar podríamos proponernos realizar una justificación inferencial infinita en la que procuráramos demostrar la verdad de cualquier premisa aducida para la demostración de cualquier conclusión. Pero parece haber al menos dos buenos motivos por los que no aspirar a una justificación de este tipo. Por un lado, parece que no sería factible a causa de una falta de tiempo insuperable. Por otro lado, en incontables casos —y en todos los casos que más nos importan aquí— la argumentación justificadora de una proposición parece claramente finita y, en algunos casos, corta. Por ejemplo, parece finita la justificación de la proposición antes mencionada —la de que sería bueno erradicar la guerra—.

Ante el problema del regreso al infinito, en segundo lugar podríamos elaborar una argumentación circular en la que p figurara como la conclusión que aspiramos a demostrar y esta misma proposición apareciera también entre las premisas aducidas para su demostración. Pero, en la medida en la que la premisa p fuera la única que respaldara la conclusión p , es decir, en la medida en la que la argumentación fuera puramente circular, parece evidente que todavía no dispondríamos de nada que nos ayudara a evaluar el valor de verdad de p .

Pero todavía tenemos, ante el problema del regreso al infinito, una tercera opción no escéptica. Se trata de la que probablemente ha contado con el mayor número de partidarios en el campo de la filosofía. Esta opción es la de detener el regreso de justificaciones en cierto punto, tratando ciertas premisas como **puntos de partida** de la

¹⁶ Cf., v. gr.: Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 419: «To this challenge some Utilitarians would reply by saying that it is impossible to «prove» a first principle; and this is of course true, if by proof we mean a process which exhibits the principle in question as an inference from the premises upon which it remains dependent for its certainty; for these premises, and not the inference drawn from them, would then be the real first principle». Albert, *Treatise on Critical Reason*, p. 18: «[...] if one demands a justification for *everything*, one must also demand a justification for the knowledge to which one has referred back the views initially requiring justification». Moore, *Principia Ethica*, pp. 74-6 (sec. 45). Griffin, *Value Judgement*, p. ej., pp. 74, 130. Chisholm, *Problem of the Criterion*, pássim. Moser, Mulder y Trout, *Theory of Knowledge*, p. 80-1. *Locus classicus*: Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, p. 86 (bk. I, chap. 15, 166-7).

argumentación.¹⁷ Tratar unas premisas como puntos de partida supone considerarlas como válidas sin haberlas inferido de otras premisas que se consideran como justificadoras. A las premisas que sirven como puntos de partida podemos llamarlas **fundacionales**.

¿No sería perfectamente arbitrario tratar ciertas premisas como puntos de partida válidos? Empecemos por intentar responder a esta pregunta de forma resumida. Sin duda, es concebible, imaginable, que sea arbitrario. Además, no se puede demostrar más allá de toda duda que un punto de partida sea superior a otro. (Más abajo matizaré estas afirmaciones.) No obstante, es seguramente equivocada la sensación de que todos los puntos de partida tienen el mismo grado de legitimidad —o, dicho con más precisión, el mismo grado de legitimidad o no legitimidad—. Si todos los puntos de partida fueran igual de verosímiles, sí sería acertada esta sensación; pero este no es el caso. Considérese, por ejemplo, la idea de que cada cual tiene una buena razón por la que evitar su propio dolor. Podemos imaginar esta idea como punto de partida, y podemos imaginar también su negación como punto de partida. Pero su negación es mucho menos verosímil; y, por consiguiente, teniendo que optar por una de las dos ideas, decantarse por aceptar la negación como punto de partida no es razonable. No es que la verosimilitud asegure que el juicio de uno sea verdadero o asegure incluso la existencia misma de alguna verdad, pero es más razonable partir de lo verosímil que de lo inverosímil. Por último, considérese también la idea del principio de tercio excluso de que la disyunción de cualquier enunciado con su negación es siempre verdadera. Me parece que esta idea es más verosímil que su negación. Así pues, creo que es más razonable decantarse por aceptar esta idea que inclinarse a abrazar su negación.

1.2.2. Hemos considerado tres modos de intentar resolver el problema del regreso al infinito. Estos tres modos constituyen tres tipos de argumentación: (1) uno que podría

¹⁷ Cf., v. gr.: Mill, *Utilitarianism*, p. 254-5 (chap. I, par. 5), 288 (chap. IV, par. 1): «To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles [...]». (Esta idea de Mill no es idéntica a la que expreso en el texto.) Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 9. Chisholm, *Theory of Knowledge*, p. 26. Bentham, *Introduction the Principles of Morals and Legislation*, p. 36 (chap. I, §11): «[...] that which is used to prove everything else, cannot itself be proved [...]». Cf. tb. la forma de la presentación de los puntos de partida en *Normative Ethics* de Kagan (p. 1) y en «Famine, Affluence, and Morality» de Singer (p. 231). *Locus classicus*: Aristóteles, *Tratados de Lógica*, p. 316 (*Analíticos Segundos* I.2.71b20).

llamarse **infinitista**, (2) otro que podría denominarse **circular** y (3) un tercer tipo que podríamos calificar de **fundacionalista**.¹⁸ Ahora bien, algunos podrían pensar que estos tipos de argumentación son todos enteramente insatisfactorios y que, por consiguiente, nos encontramos ante un trilema ante el cual la reacción más apropiada es algún tipo de escepticismo.

Aunque aquí no cabe considerar con precisión diversos tipos de escepticismo, sí podemos reflexionar brevemente sobre un tipo que, como respuesta al problema del regreso al infinito, puede parecer un tanto plausible a primera vista. Se trata de un tipo global y fuerte que podríamos considerar pirrónico. Es «global» por dudar de todo tipo de proposiciones, «fuerte» por el alto grado de duda que propone y «pirrónico» por su carácter autocrítico. Según esta postura escéptica, hay que dudar de todas las proposiciones por igual, puesto que ninguno de los tres tipos de argumentación mencionados consigue justificar ninguna proposición en ninguna medida. Este escepticismo también dirige la duda hacia sí mismo: según él, hay que dudar también de él mismo.

En primer lugar, esta posición escéptica es seguramente errónea de alguna forma, ya que implica, por ejemplo, que no deberíamos asentir ni siquiera a alguna de las proposiciones que describen nuestro propio estado subjetivo presente. De todas formas, no dejemos todavía de reflexionar sobre esta postura, puesto que se pronuncia sobre incontables proposiciones que, a diferencia de las anteriores, no escapan a toda duda.

Uno podría verse conducido a este tipo de escepticismo por fiarse inconscientemente de un criterio muy exigente de asentimiento, un criterio muy exigente de creencia según el cual todo juicio que admite duda es un mero prejuicio que no es digno de crédito en ninguna medida. Según este criterio de asentimiento, si existe fundamento para una duda acerca de la verdad de cierta proposición, entonces la duda que uno debería tener sobre esta proposición debería ser de tal grado que uno no se inclina en ninguna medida ni a darla por verdadera ni a darla por falsa. A una auténtica duda de este tipo podemos llamarla una **duda perfecta**.¹⁹ Ahora bien, este criterio maniqueo de asentimiento no es evidente de suyo y, al igual que cualquier otra idea, se

¹⁸ Cf. Albert, *Treatise on Critical Reason*, esp. p. 18 («Münchhausen trilemma»).

¹⁹ Albergar una duda perfecta acerca de una proposición no es lo mismo que *intentar* albergar una duda perfecta, ni es lo mismo que proceder *como si* se tuviera una duda perfecta. Tener una duda perfecta acerca de una proposición supone realmente dudar de la falsedad y de la verdad de ella en la misma medida.

enfrenta al problema del regreso al infinito. Al igual que otras ideas, este criterio reclama una defensa. Además, parece haber una alternativa superior a este criterio. En efecto, en vez de repudiar absolutamente todo juicio del que cabe dudar, parece más razonable considerar como legítimo un **continuo de grados de convencimiento**, es decir, dar por válida una gama amplia de grados de inclinación doxástica, inclinación creencial. Con respecto a muchas proposiciones, lo más razonable es asentir a ellas con mayor o menor fuerza, es decir, suscribirlas con más dudas o con menos dudas o, dicho de otro modo, estar en mayor o menor medida convencido de que son verdaderas —en vez de declararlas exactamente igual de dignas de crédito que sus negaciones y cultivar con respecto a ellas una duda perfecta—. Con respecto a, *e. g.*, la idea de que cada cual tiene una buena razón por la que evitar su propio dolor, parece legítimo creerla con mucha confianza pero no con certeza absoluta. Y parece irrazonable tanto (1) la opción de dudar de su verdad y de su falsedad por igual como (2) la opción de asentir a ella con un convencimiento perfecto, si bien esta segunda opción parece mucho más acertada que la primera. Así pues, en cuanto a la idea de que cada cual tiene una buena razón por la que evitar su propio dolor, lo más razonable es que nuestro grado de convencimiento se sitúe, entre la duda perfecta y la certeza, mucho más cerca de ésta. Creo que un convencimiento no pleno es también el tipo de convencimiento que es más razonable en el caso de las tesis principales que defenderé en la presente investigación.

El escepticismo global, fuerte y pirrónico —en adelante, «el escepticismo»— está reñido con la verosimilitud diferencial de muchas proposiciones y sus negaciones —acerca de cuyo valor de verdad no cabe la certeza en todos los casos pero sí al menos cierto grado importante de convencimiento o inclinación doxástica—. ²⁰ Por ejemplo, el escepticismo choca con la disparidad de verosimilitud entre la siguiente proposición y su negación: «Los martes deberíamos clavarles aleatoriamente una aguja a las personas que se encuentren dentro de un radio de 50 metros». Cada vez que cierta proposición particular, como la anterior, nos parece más digna de crédito o menos digna de crédito que su negación, se socava en cierta medida la credibilidad del escepticismo, puesto que el escepticismo afirma que hay que dudar de todas las proposiciones en exactamente la misma medida. Toda idea que parece más razonable que su negación nos da una razón más por la que alejarnos del escepticismo. Creo que las ideas que más minan la postura escéptica son precisamente ciertas ideas particulares —como la del ejemplo anterior—

²⁰ Cf. Rescher, *Rationality*, pp. 61-2.

en las que tenemos mucha confianza y en las que quizás no hayamos reparado aún.²¹ En realidad, el escepticismo está reñido con tantas ideas altamente verosímiles que seguramente ningún ser humano (o casi ninguno) que realmente comprenda el escepticismo afirmaría sinceramente que suscribe esta postura.²²

Uno también podría verse llevado hacia el escepticismo por concluir que no puede justificar ninguna postura no escéptica. Pero la imposibilidad de demostrar las posturas no escépticas no aseguraría que el escepticismo mismo fuera verdadero. Estas posturas podrían ser en rigor indemostrables aunque alguna de ellas fuera mucho más plausible que el escepticismo. No hay que tratar el escepticismo como la postura a la que replegarse automáticamente a falta de la posibilidad de demostrar alguna postura alternativa. No olvidemos que no es posible demostrar que el escepticismo mismo sea verdadero. En efecto, para demostrar que es verdadero, haría falta probar indubitadamente que, a pesar de la mencionada verosimilitud diferencial de muchas proposiciones y sus negaciones, hay que dudar de todas las proposiciones exactamente por igual. El problema del regreso al infinito no *prueba* esto.

La postura escéptica no es una postura completamente carente de aspectos razonables. Seguramente es razonable tener muchas más dudas de las que se suelen tener y dudar de muchas proposiciones de las que no se suele dudar. Y sería perfectamente comprensible que nos sintiéramos insatisfechos con las posibilidades limitadas de conocimiento que forman parte de la condición humana.

1.2.3. Suponiendo, como parece razonable, que deberíamos rechazar (1) el escepticismo, (2) la empresa infinitista, y (3) las argumentaciones circulares, la opción fundacionalista parece ser la mejor. En efecto, si (1) algún grado de conocimiento es posible —a pesar de la opinión contraria de los escépticos—,²³ (2) la aspiración a una

²¹ Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 12.

²² Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 12.

²³ En conformidad con el llamado «análisis estándar», podemos identificar el conocimiento proposicional con *justified true belief*. (Cf., v. gr., Gettier, «Is Justified True Belief Knowledge?», pássim.) Si pensamos que el conocimiento, en el sentido más exigente del término, no va acompañado de dudas, habría que decir que el conocimiento proposicional, en el sentido más exigente, consta de «creencias verdaderas justificadas no acompañadas de dudas». Ahora bien, al referirme en el texto a grados de conocimiento, me refiero, grosso modo, a creencias que se asemejan, en mayor o menor medida, a creencias de este tipo.

justificación inferencial exhaustiva es vana y (3) los círculos viciosos no nos ayudan, entonces parece que el conocimiento al que tenemos acceso se basa en ciertos puntos de partida. Ahora bien, creo que estos puntos de partida están constituidos por *pareceres* que nos resultan especialmente *verosímiles*, pareceres que nos *parecen*²⁴ verdaderos. Parece claramente preferible que los puntos de partida sean verosímiles a que no lo sean, es decir, que parezcan verdaderos a que no lo parezcan. Hay que señalar también que los pareceres que constituyen auténticos puntos de partida tienen para nosotros una verosimilitud que no se debe a ninguna inferencia, tienen una *credibilidad independiente*, una credibilidad que para nosotros no se deriva de ninguna deducción.²⁵ Si toda la credibilidad de un parecer nuestro se deriva de la credibilidad de otros pareceres nuestros de los que aquel parecer se deduce, aquél no constituye en rigor un punto de partida.

La descripción del conocimiento que se desprende de las reflexiones anteriores es fundacionalista. Las creencias que componen el conocimiento vienen justificadas en última instancia por unos puntos de partida de los que se siguen, mientras que los puntos de partida no vienen justificados de forma inferencial.

Podemos encontrar un número relativamente muy pequeño de puntos de partida que en realidad están constituidos por proposiciones **innegables**, es decir, por proposiciones de cuya verdad se puede estar seguro, tales como la proposición «Existo al menos ahora mismo en tanto que ser pensante» (*q. v. sig. apdo.*).²⁶ Pero la mayoría de los puntos de partida son verosímiles sin ser innegables, es decir, parecen verdaderos y seguramente sí son verdaderos pero no podemos saber con seguridad que lo son y, por lo tanto, no podemos saber con seguridad que no son falsos.²⁷ Sería preferible saber si son

²⁴ En este contexto, nunca empleo el verbo «parecer» para afirmar que algo parece así o asá de forma *engañosa*.

²⁵ Respecto de las tres frases anteriores, cf., v. gr., Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 13; Hooker, «Intuitions and Moral Theorizing», p. 165; Griffin, *Value Judgement*, p. 3; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 98; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 19; Moore, *Principia Ethica* (cap. V, sec. 86), p. 143: «[...] the fundamental principles of Ethics must be self-evident»; Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 112; Kagan, *Limits of Morality*, p. 14. Cf. tb. el concepto de la autoevidencia en Ross, *Right and the Good*, p. 29.

²⁶ Cf. *locus classicus*: Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 73 (Méd. 2, par. 4).

²⁷ Cf., v. gr., Kagan, *Normative Ethics*, pp. 12-5; Griffin, *Value Judgement*, p. 3; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 104; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 18; Kamm, *Morality, Morality*, vol. II, p. 11.

realmente verdaderos pero hay que reconocer que la condición humana no nos permite llegar a saber tanto. Así pues, creo que deberíamos tener una concepción **falibilista** de muchos de los puntos de partida, aunque no de todos ellos, puesto que seguramente hay unos pocos que son indubitables. A las proposiciones verosímiles de cuya verdad no podemos estar seguros podemos llamarlas **verosímiles pero no indubitables**, cuando conviene señalar explícitamente el carácter no indubitable de estas proposiciones.

Para evitar un exceso de complejidad en la exposición, he hablado a veces como si la única relación legítima entre puntos de partida y conclusiones fuera deductiva. Una relación deductiva es la ideal pero, dados los límites epistémicos de la condición humana, puede ser legítimo recurrir, en la búsqueda de más conocimiento, a una relación de otro tipo. Por ejemplo, apelar a relaciones inductivas es a menudo una opción válida. Así pues, creo que sería acertado pensar, por ejemplo: «La proposición “ $E = mc^2$ ” fue acertada ayer, anteayer, y numerosísimos días anteriores²⁸; luego, el universo seguramente no desmentirá esta proposición mañana».

La base del conocimiento se compone de múltiples puntos de partida y creo que la relación entre éstos puede ser más compleja de lo que he dado a entender hasta ahora. Cada punto de partida goza, al menos en alguna medida, de credibilidad independiente porque, si no gozara de credibilidad independiente en alguna medida, no sería un auténtico punto de partida; pero un punto de partida puede recibir cierto respaldo de otros puntos de partida. Además, este respaldo puede no ser deductivo. Por ejemplo, en el terreno de la ética, creo que tal respaldo puede darse entre un principio abstracto que goza de cierta credibilidad independiente y diversos juicios morales particulares que también gozan de cierta credibilidad independiente. Creo que esto ocurre cuando los juicios particulares armonizan con el principio abstracto.

1.2.4. Como mencioné de pasada antes, entre los puntos de partida hay unos pocos que son proposiciones innegables. Resulta muy difícil delimitar con precisión el conjunto entero de todas estas proposiciones. Lo que resulta más factible es aventurar algún ejemplo, como las proposiciones que describen los estados mentales presentes de uno

²⁸ Digo «fue acertada» de la misma forma en la que diría que Copérnico tenía razón y Ptolomeo no. En rigor, habría que decir, al menos según mi postura no instrumentalista, que Copérnico estaba seguramente *más cerca* de la verdad.

mismo, a los que uno tiene acceso introspectivo.²⁹ La proposición «Tengo ahora la experiencia subjetiva de estar formulando una frase» es innegable desde mi perspectiva. Estos ejemplos sirven para ilustrar lo difícil que es encontrar puntos de partida innegables.

Si reuniéramos todas las proposiciones innegables y dedujéramos de ellas todas las conclusiones posibles, gran parte de lo que nos gustaría saber no estaría entre este conjunto de proposiciones innegables y sus implicaciones lógicas. En primer lugar, este conjunto no incluiría muchas de las ideas no normativas en las que es habitual tener mucha confianza, como, *e. g.*, las ideas que tenemos acerca de las características del mundo exterior. Reparar en esto puede ser iluminador en el caso de que seamos proclives a considerar toda idea normativa como indefendible o casi indefendible. Es verdad que las proposiciones normativas son dudables (en mayor o menor medida según el caso), pero no están solas. Por ejemplo, la existencia misma del mundo exterior no es, en rigor, segura. El problema es que el conjunto de todas las apariencias a las que yo, sea quien sea yo, tengo acceso es compatible con, por ejemplo, el que yo no sea más que un cerebro que inadvertidamente se presenta a sí mismo esas apariencias. Es concebible que todas mis experiencias subjetivas sean generadas por mi mismo, y para mí no hay modo de demostrar de forma concluyente que esto que es concebible no se da de hecho. ¿Cómo podría yo determinar desde fuera de mi propia perspectiva a qué se deben los hechos fenoménicos que forman parte de ésta?³⁰ Veamos otro ejemplo. La verdad de la proposición «Existen otras mentes» no es absolutamente segura tampoco, puesto que el que no haya otras mentes es compatible con todo lo que percibo directamente.³¹ Tampoco es absolutamente seguro que haya leyes de la naturaleza. Es concebible que todas las regularidades observadas hasta ahora hayan sucedido por azar, por pura casualidad, sin haber estado determinadas por ley causal ninguna. Los vínculos causales

²⁹ Cf., *v. gr.*, Chisholm, *Problem of the Criterion*, p. 29; Brentano, *El origen del conocimiento moral*, p. 32 (sec. 26).

³⁰ Cf., *v. gr.*, Nagel, *View from Nowhere*, p. 143: «The reality of values, impersonal or otherwise, is not entailed by the totality of appearances any more than the reality of a physical universe is». Cf., *tb.*, Moore, *Principia Ethica*, p. 75; Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, esp. pp. 42-5.

³¹ En cuanto a este tema, son interesantes, *p. ej.*, *Animal Liberation* de Singer (p. 10 y sigs.) y *View from Nowhere* de Nagel (pp. 19-22).

no son observables.³² Por otra parte, incluso si pudiéramos estar fundadamente seguros de que existen ahora leyes naturales, estar seguros de esto no implicaría saber con certeza que las leyes no desaparecerán mañana. En conclusión, son muchas las ideas no normativas en las que solemos tener mucha confianza y en las que seguramente es acertado que tengamos tal confianza pero que ni son innegables ni se siguen de proposiciones innegables. Y, puesto que no podemos probar indubitablemente la verdad de estas ideas, si éstas son dignas de nuestro asentimiento, será porque después de la reflexión sigue simplemente *pareciéndonos* que es más probable que sean verdaderas a que lo sean sus negaciones. Por lo que se refiere a diversas proposiciones normativas, debe decirse lo mismo.

Suponiendo que, como se ha defendido aquí, hay que recurrir al método fundacionalista y que no se pueden encontrar muchos puntos de partida innegables, es bastante limitado lo que legítimamente se puede creer con certeza. Pero, afortunadamente, hay diversas proposiciones normativas y no normativas que, sin llegar a ser innegables, son altamente verosímiles y pueden servir como puntos de partida. Resultará quizá esclarecedor tratar de considerar algunos ejemplos de ideas normativas de este tipo.

Es altamente verosímil la idea de que tengo, sea quien sea yo, una buena razón por la que evitar mi propio dolor. (Dejemos, por ahora, a un lado la cuestión de si cada cual tiene una razón por la que evitar el dolor de otro.) A esta idea la podríamos llamar **el principio de la normatividad del dolor propio**. Es importante no confundir esta idea con otras. La idea de que tenemos una razón por la que evitar el dolor propio es diferente de la idea de que no nos gusta el dolor. También es diferente de la idea de que *creemos* que tenemos una razón por la que evitar el dolor propio. Creer es una cosa, tener es otra. Uno puede creer que tiene una buena razón por la que cometer un atentado terrorista, sin tenerla. Para mayor claridad, quizá convenga señalar también que uno puede tener una razón por la que evitar el dolor propio a la vez que tiene razones por las que padecerlo. Esto pasa, por ejemplo, cuando padecerlo es condición necesaria para evitar un dolor propio mayor. Ahora bien, que cada persona tiene una razón por la que evitar su propio dolor no es evidente más allá de toda duda. Pero esta idea resulta

³² Cf. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 850 y sigs. (sec. V, pt. I).

altamente verosímil, y parece mucho más razonable que esta idea figure entre nuestros puntos de partida que el que lo haga la negación de la misma.³³

Consideremos una segunda proposición normativa, que podríamos llamar **el principio de la irrelevancia de la identidad**. Supongamos que cada una de las letras *A*, *B*, *Y* y *Z* se refiere a una persona cualquiera, de tal forma que, por ejemplo, *A* y *B* podrían referirse a una misma persona o a dos personas cualesquiera diferentes. Sin embargo, como vamos a suponer que *A* actúa sobre *Y* y que *B* actúa sobre *Z*, supondremos que lo que acabo de decir tiene dos excepciones. En primer lugar, *A* no tiene la misma identidad que *Y*. Con esto simplemente quiero decir que *A* e *Y* no son la misma persona. En segundo lugar, *B* no tiene la misma identidad que *Z*. Ahora bien, lo que dice la segunda proposición que consideraremos se puede enunciar por medio de varias frases —o por medio de una sola, con mayor dificultad—: (1) Supongamos que *A* trata a otra persona *Y* de cierta forma en ciertas circunstancias. A este acontecimiento que se compone de unas circunstancias y una acción determinadas llamémoslo *el caso 1*. (2) Supongamos también que *B* trata a otra persona *Z* de la misma forma en las mismas circunstancias.³⁴ Este es *el caso 2*. (3) Ahora bien, una mera diferencia de identidad entre *A* y *B* y/o entre *Y* y *Z* no puede hacer que una de las dos acciones sea correcta y la otra incorrecta. Dicho de otro modo, si lo único que diferencia el caso 1 del caso 2 es que *B* es una persona diferente de *A* y/o que *Y* es una persona distinta de *Z*, el estatus moral de las dos acciones no puede ser diferente. Si, por ejemplo, es incorrecto que Juan le pise el pie a María en ciertas circunstancias, entonces también sería incorrecto que María le pisara el pie a Juan en las mismas circunstancias. Al decir «las mismas circunstancias», doy por supuesto que los antecedentes de la acción de María serían análogos a los antecedentes de la acción de Juan.

A la tercera proposición normativa que consideraremos podemos llamarla **el principio de la irrelevancia del tiempo**. Este principio se formula añadiendo a los supuestos 1 y 2 del párrafo anterior la siguiente idea: (4) Que hubiera una mera diferencia de fecha entre cuando ocurre la primera acción y cuando ocurre la segunda

³³ Cf. Nagel, *View from Nowhere*, esp. pp. 157-8.

³⁴ Si *A* y *B* son personas diferentes y consideramos, como lo haré, que las coordenadas espacio-temporales forman parte de las circunstancias, entonces es *físicamente* imposible que *A* trate a otra persona *Y* de cierta forma en ciertas circunstancias y que *B* trate a otra persona *Z* de la misma forma *en las mismas circunstancias*. No obstante, es *concebible*: podemos pensar en ambas posibilidades aunque el universo no permite que ocurran.

tampoco podría hacer que una acción fuera correcta y la otra incorrecta. Dicho de otro modo, si lo *único* que distingue el caso 1 del caso 2 es el momento en el que el primero tiene lugar, las dos acciones tienen el mismo estatus moral. Para evitar confusiones, conviene decir explícitamente que el enunciado 4 nos pide que supongamos —a pesar de lo que dice el enunciado 2— que las circunstancias de las dos acciones no son perfectamente idénticas: en efecto, el enunciado 4 nos pide que supongamos que la circunstancia que es la ubicación temporal no es la misma para las dos acciones. Un ejemplo de lo que este principio implica es que, si es incorrecto que Juan le pise el pie a María en ciertas circunstancias, entonces también sería incorrecto que Juan le pisara el pie a María en unas circunstancias que sólo difieren en cuanto al tiempo.

El principio de la irrelevancia del espacio puede formularse añadiendo a los mencionados supuestos 1 y 2 el siguiente enunciado: (5) Que hubiera una mera diferencia entre las coordenadas espaciales de las dos acciones no puede hacer que una acción sea correcta y la otra incorrecta.³⁵ Al igual que el enunciado 4, este enunciado nos pide una pequeña variación de supuesto con respecto al enunciado 2.

Puede resultar esclarecedor señalar que este principio, al igual que los dos anteriores, puede negarse sin caer en ninguna contradicción; y, con respecto a cada uno de los tres principios, hay muchas formas diferentes de negarlo sin caer en ninguna contradicción. Por ejemplo, se puede negar, sin contradicción, el principio de la irrelevancia del espacio afirmando que lo único que hace que una acción sea incorrecta es que tenga lugar en la Tierra entre las latitudes de 40° y 45° norte.

Para hacer referencia simultáneamente a los tres principios anteriores, podemos usar la expresión **los tres principios de la irrelevancia**.

Los tres principios de la irrelevancia son altamente verosímiles: nos parece que deben de ser verdaderos. Las negaciones de estos principios parecen mucho menos razonables. Pero creo que no hay forma de llegar a estar legítimamente seguros de que estos principios sean ciertos.

³⁵ Cf., v. gr., Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 380: «It cannot be right for *A* to treat *B* in a manner in which it would be wrong for *B* to treat *A*, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the natures or circumstances of the two which can be stated as a reasonable ground for difference of treatment». Cf. tb. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 73; Williams, *Problems of the Self*, p. 257; Gauthier, «The Incomplete [sic] Egoist», p. 240; Hare, *Moral Thinking*, p. 116.

Un principio que podríamos llamar el *principio de la no minusvaloración y de la no sobrevaloración del futuro* o que podríamos llamar, de forma más concisa, el **principio de la prudencia hedónica** nos proporciona un quinto ejemplo de una proposición normativa de gran verosimilitud pero no innegable. Según este principio, el grado de proximidad o lejanía temporal de un posible dolor (o placer) propio en el futuro no determina, *en sí mismo*, la fuerza de la razón que uno tiene por la que evitarlo (o perseguirlo). Según este principio la mera anterioridad o posterioridad de un posible dolor propio futuro respecto de otro no justifica preferir uno a otro.³⁶ Para mayor claridad, conviene señalar dos ideas que este principio *no* niega: (1) la menor probabilidad de un dolor propio futuro respecto de otro dolor propio futuro sí justifica, *ceteris paribus*, preferir aquél a éste, y (2) la menor intensidad y/o duración de un dolor propio futuro respecto de otro justifica, *ceteris paribus*, elegir aquél en vez de éste.

Este principio es *parte* de la explicación de por qué es sensato colocarse el cinturón de seguridad, utilizar hilo dental, etc. La comparación de este principio con otros principios discrepantes resalta su plausibilidad. He aquí un ejemplo de un principio discrepante: ningún dolor propio que se produzca hoy es preferible a uno que se produzca dentro de una semana, ni siquiera si el de hoy fuera a ser casi imperceptible y el de dentro de una semana fuera a ser atroz. Ahora bien, a pesar de la diferencia de verosimilitud entre este principio y el de la prudencia hedónica, no se puede demostrar con certeza que este último sea inferior a aquel. Nos *parece* que lo es, pero no podemos probar que lo es y conseguir de esta forma saber con certeza que lo es.

Estos cinco ejemplos arrojan luz sobre los límites y la naturaleza de una defensa *factible* de una teoría moral. Incluso las ideas normativas más básicas y más verosímiles no son con toda seguridad verdaderas. Así pues, es importante ser consciente de que pedir certezas en el campo de la ética es excesivo. Pero esto no implica que todas las

³⁶ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 381: «[...] Hereafter *as such* is to be regarded neither less than more than Now» y «[...] a smaller present good is not to be preferred to a greater future good [...]». Cf. tb., v. gr., Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 70; Moore, *Principia Ethica*, p. 167; Goleman, *Emotional Intelligence*, pp. 91 ff.; Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 36 y 29-30: «We often have stronger desires for what would be less worth achieving, as when we prefer to have some enjoyable experience in the nearer future, though we know that, if we waited, our enjoyment would be greater». En cambio, cf., v. gr., Bentham, *Introduction the Principles of Morals and Legislation*, p. 64 (chap. IV, §2); Hume, *Treatise of Human Nature*, p. 267 (2.3.3, par. 6): «'Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledg'd lesser good to my great [...]».

posturas sean igual de plausibles. En efecto, la negación, por ejemplo, del principio de la normatividad del dolor propio es muy poco *creíble*. Sin embargo, esta negación tampoco es susceptible de ser refutada con certeza. ¿Sobre qué premisas innegables podría cimentarse tal refutación?

Es importante mencionar que la medida en la que una proposición nos parece digna de crédito puede cambiar gracias a la reflexión o indagación: la realización de deducciones, la obtención de datos empíricos nuevos, la aclaración de confusiones, etc. Por ejemplo, la comprensión más acertada de un principio abstracto difícil de entender —como el de la prudencia hedónica— puede hacer que el principio adquiera mayor verosimilitud.

A las proposiciones que no son innegables pero son extremadamente verosímiles podemos llamarlas llanamente **proposiciones casi innegables**. Por ejemplo, el principio de la normatividad del dolor propio es casi innegable y la idea de que existen mentes ajenas es casi innegable.

Ahora supongamos que reuniéramos todas las proposiciones que nos parecen innegables o casi innegables. Este conjunto de proposiciones nos plantearía al menos dos problemas. En primer lugar, nuestra confianza en las casi innegables sería falible. En segundo lugar, aunque esta confianza resultara ser acertada en todos los casos, el conjunto de todas las proposiciones casi innegables junto con las innegables seguramente sería muy insuficiente para la elaboración de una teoría ética completa. Si, en un hipotético caso ideal, un grupo de personas realizara toda la reflexión necesaria para identificar de forma fundada la mejor teoría moral —suponiendo que esto fuera posible—, las proposiciones que a este grupo *post-reflexivamente* le parecieran innegables o casi innegables a lo mejor sí bastarían para elaborar la mejor teoría moral. Pero nosotros no estamos en condiciones de saber si esas proposiciones bastarían o no, y nuestra propia situación difiere mucho de esa hipotética situación ideal. Por lo que respecta a nuestra situación, para elaborar una teoría ética completa, seguramente no nos bastan las proposiciones que *ahora mismo* nos parecen innegables o casi innegables, sino que, por el contrario, resulta necesario tratar de evaluar el valor de verdad de diversas ideas morales que nos parecen verosímiles pero no lo suficientemente verosímiles como para ser calificadas de casi innegables.

Muchos de los objetos centrales de reflexión en el campo de la filosofía moral son ideas que gozan, al menos a primera vista, de cierta verosimilitud pero que a numerosas

personas reflexivas no les parecen ni innegables ni casi innegables.³⁷ Ideas de este tipo se encuentran entre las diversas ideas normativas básicas de las teorías éticas más discutidas. Pueden servir de ejemplo las siguientes ideas básicas que representan versiones (1) del consecuencialismo del acto, (2) el consecuencialismo de la regla, (3) el no consecuencialismo,³⁸ (4) el contractualismo,³⁹ (5) la teoría del observador ideal y (6) la teoría de la universalizabilidad, en este orden:

- (1) Nuestro deber es realizar «that action which will cause more good to exist in the Universe than any possible alternative» —sostiene Moore.⁴⁰
- (2) «[...] we should try to live by the moral code whose communal acceptance would, as far as we can tell, have the best overall consequences, impartially considered» —sostiene Hooker.⁴¹
- (3) «[...] non-maleficence is apprehended as a duty distinct from that of beneficence, and as a duty of a more stringent character» —sostiene Ross.⁴²
- (4) «[...] an act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behaviour that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement» —sostiene Scanlon.⁴³
- (5) Un juicio moral es correcto si y sólo si concuerda con el que formularía un espectador imparcial, y lo que hace que un juicio moral sea correcto es precisamente esta concordancia.⁴⁴
- (6) «[...] yo no debo obrar nunca mas que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal» —dice Kant.⁴⁵

³⁷ Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 5-8.

³⁸ Cf. Kamm, *Intricate Ethics*, p. 11 («nonconsequentialism»).

³⁹ Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 153 («contractualism»).

⁴⁰ Moore, *Principia Ethica*, p. 148 (chap. V, sec. 89).

⁴¹ Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 4.

⁴² Ross, *Right and the Good*, p. 21 (chap. II, par. 10). En rigor, para que esta afirmación fuera normativa, tendríamos que suprimir «apprehended as» y «as». Una vez suprimidas estas palabras, Ross seguiría estando de acuerdo con la afirmación.

⁴³ Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 153.

⁴⁴ Cf. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 161-5 (pt. III, chap. I), 171-3 (chap. II), 192 (chap. III); Kagan, *Normative Ethics*, p. 271-80; Brandt, *Ethical Theory*, p. 173; Darwall, *Philosophical Ethics*, pp. 58-60.

⁴⁵ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 32. Cf. tb. Kagan, *Normative Ethics*, pp. 256-71; Hare, *Moral Thinking*, e. g., pp. 42 y 108-9.

Estas ideas no son innegables, y ninguna parece, al menos antes de muchísima reflexión, casi innegable. Sin embargo, todas gozan de cierta verosimilitud. En efecto, no tienen, ni mucho menos, la *inverosimilitud* de una idea como, *e. g.*, la de que los martes deberíamos clavarles aleatoriamente una aguja a las personas que se encuentren dentro de un radio de 50 metros. En el campo de la filosofía moral, nuestra tarea principal consiste sobre todo, creo yo, en reflexionar sobre ideas como las de la lista anterior, es decir, ideas que tienen cierta verosimilitud pero no son ni innegables ni casi innegables. En la presente investigación nuestra tarea principal es de este tipo.

Para concluir, cada postura moral no puede sino apelar, de forma consciente o de forma no consciente, a diversas ideas básicas no demostradas sobre cuya verdad cabe alguna duda.⁴⁶ Incluso la mejor defensa de la mejor teoría moral posible tendrá que apelar a ideas no demostradas acerca de las que cabrá alguna duda aunque ésta sea pequeña. Así pues, no es razonable ni pedir un aval deductivo para toda afirmación, ni pedirles certeza a las teorías éticas.⁴⁷ Obsérvese también que cualquier teoría moral puede dirigirle a cualquier otra la acusación de que tal o cual idea no se ha probado y simplemente se ha dado por supuesta; así que esta acusación no sirve para desacreditar una teoría frente a otra. Cabría señalar también que, si uno sólo fuera capaz de estar convencido de las conexiones lógicas que se dan *entre* ideas normativas, uno nunca podría estar convencido de la validez de ninguna postura moral, por mínima que fuera. Centrarse exclusivamente en las relaciones lógicas es de utilidad limitada. Resulta imprescindible tener la capacidad de considerar ciertas ideas normativas como posiblemente dignas de ser puntos de partida.

En las secciones anteriores hemos empleado palabras como «seguro», «evidente», «saber» y «justificar» en un sentido muy exigente. Pero a lo largo de lo que resta de la presente investigación será más apropiado emplear estas palabras en un sentido algo más laxo y más acorde con su sentido más corriente, salvo en alguna ocasión que señalaré explícitamente cuando sea necesario. Así pues, en adelante no consideraré

⁴⁶ Cf., *v. gr.*, Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 98, 201, 496...

⁴⁷ Cf. Singer, «Famine, Affluence, and Morality», p. 231: «People can hold all sorts of eccentric positions, and perhaps from some of them it would not follow that death by starvation is in itself bad. It is difficult, perhaps impossible, to refute such positions, and so for brevity I will henceforth take this assumption as accepted.» Cf. tb. Kagan, *Normative Ethics*, [p. 1]: «Is there anyone who seriously doubts the truth of this claim? || Perhaps there is. [...] If so, such a person need read no further in this book.»

incorrecto decir, *e. g.*, «En circunstancias normales, si un autobús me va a atropellar, es evidente que debería apartarme de su trayectoria» o «Ahora *sabemos* que la Tierra orbita alrededor del Sol».

1.3. • METODOLOGÍA

1.3.1. El método que es adecuado emplear en el campo de la «ética normativa» consiste en esencia, creo yo, en buscar una teoría máximamente coherente con los pareceres que post-reflexivamente nos resultan más verosímiles.⁴⁸ Emplear este método

⁴⁸ Cf. las afirmaciones al respecto en Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 14-5; Griffin, *Value Judgement*, p. 9; Kamm, *Intricate Ethics*, p. 14; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. vi y 18-9. Cf. tb. las posturas siguientes: Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 373-4, 379-83, 388, y 496. Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 92, 227, 228, 254, 264, 266: «When we try to achieve what Rawls calls reflective equilibrium, we should appeal to all of our beliefs, including our intuitive beliefs about the wrongness of some kinds of act. As Scanlon writes: ‘this method, properly understood, is [...] the best way of making up one’s mind about moral matters [...]’. Indeed, it is the only defensible method: apparent alternatives to it are illusory’» (p. 228). Rawls, *Theory of Justice*, pp. 18-21, 46-53: «There is a definite if limited class of facts against which conjectured principles can be checked, namely, our considered judgments in reflective equilibrium» (p. 51). Nagel, *View from Nowhere*, pp. 146, 154, 160, 180, 185-6: «In ethics, one infers from appearances of value to their most plausible explanation in a theory of what there is reason to do or want. [...] || [...] The method of discovery is to seek the best normative explanation of the normative appearances» (p. 146). Nagel, *Mortal Questions*, pp. x-xi. Nagel, *Equality and Partiality*, p. 7. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp. 66-70, 98, 188, 382: «All that can be established is that they [“the judgments about reasons that we do hold”] *seem*, on reflection, to be correct. That, it seems to me, is enough, and as much as one could reasonably ask for» (p. 70; *mi énfasis*). Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 4, 9-16, 20, 101, 104: «We should evaluate rival moral theories in terms of their ability to cohere with the convictions in which we have the most confidence after due reflection» (p. 12). Kagan, *Normative Ethics*, pp. 12-6. Kagan, *Limits of Morality*, pp. 11-15, incluida la nota 9. Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, pp. 93, 97 (ejemplos de la aplicación de su metodología). Kamm, *Intricate Ethics*, p. 5. Mulgan, *Demands of Consequentialism*, pp. 19-20 y ejemplos de aplicación en pp. 107, 108, 109, 111, 112. Stratton-Lake, *Ethical Intuitionism*, p. 27. Scheffler, *Human Morality*, pp. 123 (ej. de aplicación) y 143-4: «[...] it is difficult for me to see how there could be any plausible conception of ethical justification that did not assign a substantial role of some kind to ethical beliefs and intuitions». Cf., también, Kripke, *Naming and Necessity*, p. 42: «Of course, some philosophers think that something’s having intuitive content is very

supone recurrir a diversas medidas cognoscitivas a fin de lograr una teoría máximamente verosímil. (En los apartados 1.3.3 y 1.3.4, nos ocuparemos de estas medidas.) En el caso ideal, la teoría máximamente verosímil consistiría en un conjunto de creencias libre de contradicciones y armonioso con todos nuestros pareceres post-reflexivos innegables y casi innegables, tanto normativos como no normativos. Si la búsqueda de una teoría moral rinde fruto, la teoría hallada (1) justificará los juicios sobre casos particulares que se desprenden de ella y (2) resolverá al menos algunas de nuestras dudas morales actuales.

En la medida en la que la expresión «pareceres post-reflexivos» hace referencia a los pareceres que se tendrían después de haber reflexionado de forma exhaustiva, dicha expresión se refiere a una idealización: se refiere a algo que, al menos por ahora, no se da nunca, ni está nunca a nuestro alcance. Al menos en el futuro próximo, es imposible que lleguemos a un punto en el que sea superfluo seguir reflexionando e investigando. En suma, los pareceres post-reflexivos a los que nosotros sí podemos tener acceso difícilmente serán idealmente post-reflexivos.

Entre los pareceres a los que nuestra teoría moral debería ajustarse figuran (1) pareceres normativos sobre principios normativos generales, (2) pareceres normativos sobre casos concretos hipotéticos y no hipotéticos, y (3) una variedad de pareceres no normativos. Un ejemplo de la primera categoría se halla en nuestro parecer sobre el principio de la prudencia hedónica, un principio de gran abstracción. En cuanto a la segunda categoría, el siguiente caso concreto sirve para ejemplificarla: en un aeropuerto

inconclusive evidence in favor of it. I think it is very heavy evidence in favor of anything, myself. I really don't know, in a way, what more conclusive evidence one can have about anything, ultimately speaking».

Otros textos relevantes: Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, p. 48; Moore, *Ethics*, pp. 43, 120-1, 124; Moore, *Principia Ethica*, pp. viii-ix, 74-5; Pettit, «The Consequentialist Perspective», p. 113; Brandt, *Ethical Theory*, pp. 241-64; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», pp. 67-9; Mill, *Utilitarianism*, p. 254-5: «Considerations may be presented capable of determining the intellect [...]». Posturas oponentes: v. gr., Hare, *Moral Thinking*, pássim, esp. p. 12, 15-20, 40, 42, 108-11, 176-9, 190, 215, 219, 223, 227; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 21-2 y esp. caps. X-XI; Ayer, *Language, Truth and Logic*, esp. pp. 104-118. Críticas a Hare: Griffin, *Value Judgement*, pp. 5-6, 138-40; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, 233; Nagel, *Equality and Partiality*, p. 44; Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 85-6. Críticas a Brandt: Griffin, *Value Judgement*, pp. 5-6 y 140-1; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 57.

grande alguien ayuda a un niño perdido a encontrar a sus padres. Cualquier teoría que condene esta acción, sin aportar consideraciones adicionales convincentes para defender la condena, es inverosímil. En cuanto a la tercera categoría, la ejemplifican diversos pareceres relacionados con cuestiones empíricas, puramente lógicas o metafísicas: la existencia de otras mentes, el principio de no contradicción...

Hay que rechazar cualquier teoría que se componga de ideas incoherentes, pero la mera coherencia interna no basta. Considérese una teoría opuesta al utilitarismo que afirma que hay que maximizar la *infelicidad*. Esta teoría es tan coherente como el utilitarismo mismo pero es claramente falsa. Además de ser simplemente coherente, una buena teoría deberá estar avalada, en última instancia, por unos pareceres máximamente verosímiles que le sirven de fundamento.

La descripción de la naturaleza de una buena teoría moral que hemos visto ahora podría suscitar ante todo la imagen de una estructura teórica simple compuesta por unas pocas ideas fundacionales altamente verosímiles y armoniosas entre sí que transmiten su credibilidad, de forma deductiva y unidireccional, a todas las demás ideas. En realidad, nuestra situación teórica seguramente diferirá bastante de esta descripción, incluso en el mejor de los casos. En primer lugar, la mejor teoría moral seguramente se basa en muchas ideas fundacionales y no en unas pocas. En segundo lugar, la credibilidad que se transfiere de una idea a otra no se transfiere sólo de forma deductiva. Puede hacerse, por ejemplo, por inducción. Además, la credibilidad no se transfiere sólo de estas dos formas. Por ejemplo, la tesis del determinismo no es normativa pero puede respaldar, de una forma que no es ni deductiva ni inductiva, una tesis normativa como la de que no deben tomarse nunca medidas de mera *retributive justice* (justicia punitiva⁴⁹).⁵⁰ Por otra parte, la transmisión de la verosimilitud puede ser bidireccional, lo que implica que la verosimilitud de cada una de dos ideas puede ser mayor cuando, en lugar de considerarlas por separado, consideramos ambas juntas la una a la luz de la otra.

⁴⁹ El término se podría traducir por «justicia retributiva» pero la palabra «retribución» se refiere a algo positivo —una recompensa o un pago—, mientras que el término «*retribution*» se emplea comúnmente para hacer referencia a una represalia, un castigo. Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*; Merriam-Webster Dictionary.

⁵⁰ La *retributive justice* pretende hacer que el malhechor reciba su merecido y que pague por lo que ha hecho. Compárese esta pretensión con las tres siguientes que son esencialmente diferentes: (1) la de *reformular* a alguien, (2) la de *proteger* a otros que podrían convertirse en víctimas suyas y (3) la de *disuadir* a otros malhechores potenciales.

Consideremos un ejemplo. Supongamos que un principio moral general dotado de cierta credibilidad independiente parece explicar diversos pareceres morales sobre casos particulares que también gozan de cierta credibilidad independiente. En este caso, si consideramos dicho principio general a la luz de dichos juicios sobre casos particulares y viceversa, la verosimilitud de aquél y éstos puede ser mayor que si los consideramos por separado.⁵¹

1.3.2. En cuanto a la verosimilitud de las ideas de credibilidad independiente que forman parte de la justificación de una teoría moral sólida, estas ideas parecen imponérsenos en cierto sentido. La verosimilitud de estas ideas no es el resultado de un acto de decisión: no decidimos o elegimos que nos parezcan verdaderas, sino que involuntariamente nos parecen así. El principio de la prudencia hedónica nos puede servir de ejemplo. Este principio es, por su gran abstracción, difícil de entender, pero una vez comprendido, parece razonable. No decidimos que nos parezca razonable sino que simplemente se nos presenta así.⁵² Por otra parte, incluso si me apeteciera que el mencionado principio me pareciera falso, mi mera apetencia no conseguiría, ella sola, borrar la verosimilitud del principio. De la misma forma, si me apeteciera que el mundo me pareciera justo, no me parecería justo *eo ipso*.

Las ideas de credibilidad independiente, como el principio de la prudencia hedónica, no parecen ser un mero producto de la arbitrariedad sino, más bien, algo que se descubre, algo que se averigua. No parecen mera invención nuestra. Es cierto que poder pensar en dicho principio de forma lúcida presupone un proceso de aprendizaje y reflexión, pero este proceso tiene mucho más de descubrimiento que de invención.⁵³

⁵¹ Cf. Hooker, «Intuitions and Moral Theorizing», p. 165; Griffin, *Value Judgement*, pp. 10 y 12.

⁵² Y puede que —gracias al aprendizaje, la reflexión, etc.— hayamos conseguido tener una constitución tal que lo realmente razonable nos parece razonable o —dicho de otro modo— tal que, en nuestro caso, la realidad normativa objetiva se corresponde felizmente con las apariencias normativas. Considérese Nagel, *Last Word*, p. 103: «In general, the fact that I wouldn't believe something if I hadn't learned it proves nothing about the status of the belief or its grounds».

⁵³ Si una idea normativa nos pareciera *mera* invención nuestra, no sería razonable darle nuestra adhesión. ¿Por qué dar nuestra adhesión a una mera invención en vez de a otra? Para que sea razonable ajustar nuestro comportamiento a una idea normativa, hace falta que en alguna medida la idea tenga visos de verdad, apariencia de validez. Es cierto que la apariencia de

En todo caso, no parece posible, al menos en la inmensa mayoría de los casos, descartar la posibilidad de que sean falsas las ideas que se nos presentan como dotadas de verosimilitud no derivada. Parece falible, por ejemplo, nuestro parecer de que es verdadero el principio de la normatividad del dolor propio. Es cierto que este parecer parece imponérsenos, pero no podemos estar, de forma justificada, completamente seguros de que en este caso las apariencias normativas son un indicio fiel de la realidad normativa. Hay que reconocer que no deberíamos elevar ningún parecer no innegable, ya sea pre- o post-reflexivo, al rango de piedra de toque de la verdad.

Bentham reprocha a los que consideran su propia «approbation or disapprobation as a sufficient reason for itself».⁵⁴ Parte de lo que se podría decir en respuesta es que es cierto que existe el peligro de que nuestros pareceres no innegables de aprobación o desaprobación no resulten de habernos dado cuenta de algo objetivo. Existe el peligro de que no sean *más* que el producto de factores idiosincrásicos, sociales, evolutivos... *ofuscadore*s. Pero los pareceres también pueden ser la consecuencia de causas apropiadas. Considérese, por ejemplo, el parecer de que cada cual —y no sólo uno mismo— tiene una razón por la que evitar el dolor propio. Parece que la causalidad de este parecer sería al menos en parte apropiada, si es que uno lo tuviera en parte a causa de (1) lo desagradable del dolor propio que uno conoce por introspección y (2) la sensación de que en cierto modo uno no es más que un ser humano como todos los demás.

En todo caso, nuestras teorías morales son falibles —al igual que cualquier teoría científica—.⁵⁵ Incluso un largo proceso óptimo de reflexión conjunta no podría justificar que nos sintiéramos completamente seguros de la verdad de alguna teoría moral, ni siquiera si el resultado del proceso fuera un consenso. Incluso en el mejor de

verdad puede ser engañosa y que lo que ni siquiera parece verdadero puede serlo en realidad; pero, de todas formas, nuestra adhesión a una idea no puede sino ser puramente gratuita si la idea no nos parece —seamos conscientes de ello o no— verdadera, si la idea no parece corresponderse con nada que no sea una *mera* ocurrencia nuestra. Considérese, por ejemplo, la siguiente idea que parece una mera invención mía: es meritorio andar sólo hacia atrás en años bisiestos. Cf., v. gr., Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 169, 243.

⁵⁴ Bentham, *Introduction the Principles of Morals and Legislation*, p. 47 (chap. 2, § 11).

⁵⁵ Cf., p. ej., Stratton-Lake, *Ethical Intuitionism*, p. 22: «[...] infallibility is too much to ask of any moral theory».

los casos, sólo sería razonable albergar un grado de convencimiento que no llega al grado de la confianza libre de toda duda.⁵⁶

Es más: puede que la mejor situación epistémica que la condición humana permite contenga dudas *considerables* acerca de la mejor teoría moral. En el caso de personas que se encuentran en una situación muy subóptima como la situación en la que nosotros seguramente nos encontramos, la postura que parece más razonable puede, *a fortiori*, incluir dudas fuertes acerca de la mejor teoría moral. Puede que, como en tantos casos cotidianos, nos veamos obligados a aceptar convivir con unas dudas considerables. Si nos vemos obligados a esto, lo razonable consistirá en amoldar con precisión nuestra conducta a la dirección y el grado de nuestras inclinaciones doxásticas, en vez de estar paralizados por las dudas. Ya tengamos que convivir con muchas dudas o con pocas, hay que rehuir lo que podría llamarse la *incontinencia doxástica*: una tendencia desmesurada a creer con certeza, en vez de dudar o creer con dudas.

Con las reflexiones anteriores pretendo abandonar cierto tipo de maniqueísmo y retratar un terreno al que el campo de la filosofía muchas veces no hace caso o intenta evitar a toda costa, a saber, el terreno del convencimiento incompleto y de la falibilidad reconocida. Es el terreno del conocimiento imperfecto, el que va acompañado de dudas y no escapa a la posibilidad del error. En la medida en la que este terreno se pueda evitar, será apropiado intentar evitarlo, pero los esfuerzos por evitarlo corren uno de los mayores peligros del campo de la filosofía: el de la estrategia ingeniosa de evitación que en realidad no funciona.

Una de las virtudes de la postura fundacionalista, falibilista, y levemente escéptica que se propone aquí es que no hace incomprensible la problematicidad de la filosofía moral: a la luz de esta postura, esta problematicidad parece comprensible. Que el campo de la filosofía moral es, efectivamente, problemático se ve en diversos aspectos del mismo. (1) En este campo parece imposible tomar en consideración, al teorizar, todo lo que convendría tener en cuenta. (2) Entre los que practican la filosofía moral hay muchos desacuerdos importantes. (3) En este campo es frecuente el cambio de

⁵⁶ Cf. Sidgwick: «A proposition which presents itself to my mind as self-evident, and is in harmony with all the rest of my intuitions relating to the same subject, and is also accepted by all other minds that have been led to contemplate it may after all turn out to be false: but it seems to have as high a degree of certainty as I can hope to attain under existing conditions of human thought» (citado en Singer, «Sidgwick and Reflective Equilibrium», p. 508).

opinión.⁵⁷ (4) Con respecto a muchos temas, la comunidad filosófica considera que uno puede suscribir cualquiera de varias posturas discrepantes sin caer necesariamente en la incompetencia filosófica. (5) El objeto de la filosofía moral puede hasta parecer misterioso. Ciertamente, la filosofía moral es problemática —si bien a menudo se exagera su problematicidad y no se reconoce que la filosofía moral avanza—.

Las posturas que han afirmado haber demostrado indubitablemente la validez de cierta teoría moral recurriendo exclusivamente a premisas innegables —en vez de recurrir a pareceres no innegables— hacen que la problematicidad en cuestión resulte difícil de entender. Por ejemplo, no se comprende cómo es que no hay ahora en el campo de la filosofía moral una convergencia de opiniones mucho más cercana al consenso, si es que alguna de las mencionadas posturas realmente logró demostrarse concluyentemente gracias a una demostración que en última instancia se sirvió exclusivamente de premisas innegables. Es cierto que diversas flaquezas humanas (*q. v.* apdo. 1.3.3) y diversos límites humanos podrían explicar parte de la falta de convergencia de opiniones, pero sólo una parte. De hecho, si las mencionadas posturas realmente hubieran hecho lo que afirmaron haber hecho, seguramente se habría producido una revolución duradera dentro del campo de la ética.

1.3.3. Las teorías morales o posturas dentro del campo de la filosofía moral se componen de diversas tesis de mayor y menor generalidad.⁵⁸ Ahora bien, hay diversas medidas cognoscitivas a las que podemos recurrir en nuestra búsqueda de la mejor teoría, en nuestra búsqueda del conocimiento moral. Estas medidas sirven para excluir unas tesis en favor de otras y consisten en realizar lo que podrían llamarse diversos tipos de *depuración*: (1) la depuración de la oscuridad, (2) la depuración lógica, (3) la

⁵⁷ Cf., v. gr.: Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. ix. Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. iv: «[...] I began to worry about how a deontological view might be defended. My worries have only increased since that time [...] and have lead me in directions that have sometimes surprised and dismayed me». Nagel, *View from Nowhere*, p. 112: «I change my mind about the problem of free will every time I think about it [...]».

⁵⁸ Si decimos que, por ejemplo, el libro entero *Ideal Code, Real World* de Hooker expone una teoría moral, la teoría en cuestión incluye tesis generales y tesis más específicas como, *e. g.*, una sobre la eutanasia (p. 177 ff.). Otros ejemplos: Rawls, *Theory of Justice*; Donagan, *Theory of Morality*; Scanlon, *What We Owe to Each Other*; Gert, *Common Morality*.

empírica, (4) la metafísica y (5) la depuración de las ideas normativas en función de la verosimilitud.

(1) El primer tipo de depuración supone eliminar la falta de claridad. Lo que es poco claro puede ser sugerente pero dista de ser conocimiento. El conocimiento es claro.

Así como en el caso de los otros cuatro tipos de depuración, en el caso de este tipo nos veremos obligados a realizar la depuración de una manera imperfecta.

(2) La depuración lógica implica descartar todas las posturas que adolecen de defectos lógicos, como la contradicción. Este tipo de depuración tiene una utilidad limitada. Cribar las teorías, por ejemplo, sólo en función de si contienen contradicciones deja muchas teorías claramente falsas sin descartar. Considérese, por ejemplo, la extraña teoría que sólo dice que uno debería rascarse el dedo todo el tiempo incluso si esta acción acarrea la destrucción del mundo.⁵⁹ Esta teoría no incurre en ninguna contradicción.

(3) La depuración empírica supone la eliminación de posturas normativas que casan mal con los hechos empíricos.⁶⁰ Las proposiciones normativas y no normativas no pueden en rigor contradecirse,⁶¹ pero sí pueden casar mal: entre ellas puede haber tensión, falta de armonía.⁶² Por ejemplo, la idea normativa de que sólo el 37,2 por cien de las personas tiene una razón por la que evitar su propio dolor casa mal con el hecho empírico de que todos somos seres sintientes profundamente similares.

(4) La depuración metafísica permite excluir posturas normativas que casan mal con tesis metafísicas que nos parecen acertadas. Para ser preciso, también puede ayudarnos a identificar posturas normativas posiblemente equivocadas, al ayudarnos a identificar tesis metafísicas falsas que se aducen en defensa de esas posturas. Kant parece sostener que el dios de los cristianos nos puso en este mundo con cierto propósito y que el suicidio contraría este propósito. Parece pensar también que la intención de dicho dios es la de preservar la vida y que, si uno se quita la vida a sí mismo, se convierte en un

⁵⁹ Idea inspirada en Hume, *Treatise of Human Nature*, p. 267 (bk. 2, pt. 3, sec. 3, par.6).

⁶⁰ Este tipo de depuración le resultaría útil a, por ejemplo, Aristóteles. Cf., v. gr., *Introduction to Aristotle*, pp. 560-1 (*Politics* 1254b10 - 1255a 2): «[...] the male is by nature superior, and female inferior [...]» and «[...] some men are by nature free and others [are by nature] slaves [...]».

⁶¹ Cf., v. gr., *locus classicus* del debate «is-ought»: Hume, *Treatise of Human Nature*, p. 302 (3.1.2, par. 27).

⁶² No cabe aquí el análisis de a qué se debe dicha tensión.

«rebelde» contra Dios.⁶³ En consonancia con estas ideas, Kant condena el suicidio de forma general. Discrepar de la postura metafísica de Kant sobre Dios abriría en cierta medida el camino para discrepar de su conclusión normativa sobre el suicidio. Aristóteles suscribe la tesis metafísica de que el ser humano tiene una función. De esta tesis depende, al menos en parte, su postura normativa de que deberíamos tener unas disposiciones estables determinadas en vez de otras, unos rasgos de carácter en vez de otros.⁶⁴ Rechazar esa postura metafísica de Aristóteles, nos privaría de una razón por la que suscribir la conclusión normativa en cuestión.

(5) La depuración de las ideas normativas en función de la verosimilitud excluye las ideas normativas que incumplen, directa o indirectamente, el requisito de la verosimilitud.

Las ideas normativas que hay que someter a este tipo de depuración pueden ser de mayor o menor abstracción o generalidad, y pueden versar sobre casos particulares o no. En cuanto a los casos particulares, éstos pueden ser hipotéticos o no hipotéticos. Consideremos algunos ejemplos. La negación del principio de la normatividad del dolor propio nos proporciona un ejemplo de una idea normativa de gran abstracción que manifiestamente no cumple el requisito de la verosimilitud. Nos proporciona también un ejemplo del incumplimiento *directo* de dicho requisito. Consideremos también un ejemplo de incumplimiento indirecto. Si diversas implicaciones de una idea general son profundamente inverosímiles, la idea general puede quedar descartada de forma indirecta. (Aquí empleo «implicaciones» en un sentido amplio que cubre más que las implicaciones estrictamente lógicas.) Como se verá más adelante, algunos detractores del principio de beneficencia que prescribe la maximización del bien de todos rechazan este principio por algunas de las implicaciones que este principio tiene en algunos casos particulares. Sea acertada o no su conclusión, su modo de llegar a ella es, al menos en parte, legítimo. Además, al igual que puede ser apropiado que un principio general sea modificado a la luz de sus implicaciones para casos particulares, puede ser apropiado que un juicio sobre un caso particular sea modificado a la luz de un principio general

⁶³ Kant citado en Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 210-1; Brandt, *Facts, Values, and Morality*, p. 138; Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, p. 320: «We have been placed in this world under certain conditions and for specific purposes. But a suicide opposes the purpose of his Creator; [...] he must be looked upon as a rebel against God. [...] it is God's intention to preserve life [...]».

⁶⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, esp. pp. 8-9 (I.7.1097b22-1098a20).

que le es aplicable. En último lugar, el conocido caso del tranvía (*trolley case*)⁶⁵ y la conocida máquina de experiencias ideada por Nozick⁶⁶ nos proporcionan dos ejemplos de casos particulares hipotéticos que supuestamente generan pareceres normativos iluminadores. Más adelante nosotros consideraremos algunos casos particulares hipotéticos.

Cualquiera de las ideas normativas que hace falta someter al mencionado proceso de depuración puede unirse a su negación por medio de un disyuntor para formar una verdad lógica con la siguiente forma: $p \vee \neg p$. Por ejemplo, el siguiente enunciado expresa una verdad lógica que tiene dicha forma: es moralmente aceptable creer por razones pragmáticas en vez de por razones epistémicas \vee es falso que sea moralmente aceptable creer por razones pragmáticas en vez de por razones epistémicas.⁶⁷ Podemos saber que, en cualquier disyunción de este tipo, uno de los dos «extremos» o «componentes» de la disyunción es verdadero y el otro es falso. Ahora bien, nuestra tarea consiste en tratar de *comparar* el grado de verosimilitud de un extremo de las disyunciones con el grado de verosimilitud del otro para terminar teniendo una inclinación doxástica a favor del extremo verdadero. Para llevar a cabo esta tarea de una forma no superficial, en muchos casos será necesario recurrir a ideas normativas más básicas que las de los extremos de las disyunciones originales. Al tratar de elaborar una teoría ética, será conveniente *comparar* diversas ideas normativas básicas con sus negaciones y emplear las ideas más verosímiles como puntos de partida.

⁶⁵ En este caso, un tranvía fuera de control matará a cinco personas si un transeúnte que se encuentra allí por casualidad no tira de una palanca que lo desviará a otra vía donde mataría a una persona. El transeúnte prevé las consecuencias de tirar de la palanca y las de no tirar de ella. Cf., v. gr., Kamm, *Intricate Ethics*, p. 14.

⁶⁶ Nozick describe una situación hipotética en la que una máquina de ciencia ficción puede darnos, por medio de la estimulación directa de nuestro cerebro, cualquier experiencia subjetiva que queramos. Véase Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 42-5.

⁶⁷ Lo normal en el campo de la filosofía es aducir *razones epistémicas* para justificar una creencia. Pascal nos proporciona un ejemplo que constituye una excepción. Después de afirmar que «Nous sommes [...] incapables de connaître ni ce qu'il [Dieu] est ni s'il est», propone creer en Dios por *razones pragmáticas* al proponer creer porque a uno le conviene por interés propio. (V. Pascal, *Pensamientos*, pp. 157-61 y Pascal, *Pascal*.) A diferencia de las razones pragmáticas, las epistémicas «are provided by facts which are related to the *truth* of some actual or possible belief, by being evidence, or by logically implying this belief, or in some other way» (Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 32).

Para poder comparar adecuadamente la verosimilitud de cada uno de los extremos de las disyunciones formadas por proposiciones normativas y sus negaciones, conviene tener presentes diversas consideraciones. En primer lugar, es importante identificar nuestros pareceres verosímiles pero no indubitables como tales. Es fácil, sin darse cuenta, dar por indubitadamente verdadero un parecer cuyo valor de verdad no puede saberse con seguridad. Incluso si se tiene la suerte de estar en lo cierto al suponer que el parecer es verdadero, es preferible ser consciente de que no se está en condiciones de saber con seguridad que efectivamente lo es.

A mi leal saber y entender, en el campo de la filosofía se recurre a menudo a pareceres verosímiles sin ser consciente de que no son indubitables.⁶⁸ A veces el contenido de un parecer de este tipo le parece a uno tan evidentemente verdadero que no se da cuenta de la verdadera naturaleza del parecer y, en algunos casos, de su falsedad. Propongo que seamos conscientes de la falibilidad de gran parte de los pareceres verosímiles y que, de todas formas, terminemos empleando diversos pareceres de este tipo como puntos de partida siendo conscientes de lo que estamos haciendo.

En segundo lugar, para que la mencionada comparación tenga buenos resultados, puede ser de importancia decisiva no partir de la idea de que uno de los extremos de la disyunción tiene el *onus probandi*. Si cargamos un extremo —llamémoslo «el primer extremo»— con el *onus probandi* y no se consigue probar este primer extremo sin lugar a dudas y tampoco se consigue refutar el segundo extremo sin lugar a dudas, terminaremos abrazando el segundo. Pero normalmente el segundo extremo tampoco puede probarse con certeza y tampoco es posible refutar el primero con certeza. Así pues, al decantarnos por el segundo, lo más probable es que hayamos empleado un doble rasero sin darnos cuenta. En suma, conviene evitar tratar a uno de los extremos de la disyunción como si fuera una especie de posición por defecto, como si fuera la postura que es con seguridad la mejor a no ser que la otra consiga defenderse de forma perfectamente concluyente.

En tercer lugar, para realizar la mencionada comparación de forma adecuada, hay que recordar que en algunos casos se puede, al menos a primera vista, decir mucho a favor y en contra de ambos extremos de la disyunción. Por eso, cualquier consideración aislada que apoya uno de los dos extremos es de utilidad bastante limitada. Supongamos que un extremo se refiere al principio fundamental de una teoría ética. Si, al comienzo

⁶⁸ Cf. Kagan, *Normative Ethics*, p. 16.

de la investigación de este principio, uno creyera descubrir un contraejemplo del mismo, normalmente este hallazgo no justificaría detener la investigación. Todavía haría falta procurar, en la medida de lo posible, una visión mucho más amplia.

(6) Además de los cinco tipos de «depuración» que hemos considerado hasta ahora, se pueden mencionar algunas medidas adicionales que sirven para mejorar nuestra condición de cognoscente y capacitarnos, de esta forma, para excluir legítimamente unas posturas normativas en favor de otras. Al conjunto de estas medidas podríamos considerarlo el sexto tipo de depuración y llamarlo «depuración de defectos epistémicos». Para realizar esta depuración, hay que (1) superar, en la medida de lo posible, diversas *flaquezas humanas* y (2) contar con una gama adecuada de *experiencias*.

Entre las flaquezas humanas que más obstaculizan el conocimiento moral y que son relevantes para la presente investigación, están el ofuscamiento del entendimiento por culpa de los intereses percibidos, la falta de *empatía*, la proclividad hacia la comodidad, otras *motivaciones no filosóficas* y el *amoralismo*.⁶⁹ Consideremos brevemente algunas de estas flaquezas. Las motivaciones no filosóficas —en el sentido etimológico de «filosófico»— son aquellas que tienden a subordinar la búsqueda del conocimiento a la persecución de otros objetivos, como, por ejemplo, la persecución consciente o no consciente de diversos premios sociales.⁷⁰ Podemos emplear el término **amoralismo** —de una forma diferente a como se suele emplear— para hacer referencia a la tendencia fuerte a no atender a cuestiones morales, la tendencia a no dirigir la atención hacia ellas, o para hacer referencia a la tendencia a no atender a, al menos, algunas de ellas. Hildebrand nos proporciona un ejemplo de esta tendencia: «Un ladrón corriente no considera el hecho de obtener el dinero como dotado de más alto valor que el de la propiedad de su prójimo. La cuestión de si algo es o no importante en sí no le interesa en absoluto. Se acerca a las cosas desde el punto de vista de la satisfacción subjetiva».⁷¹ El ladrón amoralista no se pregunta en ningún momento si robar esto o aquello está bien o mal: tiene el hábito mental de no atender a semejantes cuestiones. En cuanto a la falta

⁶⁹ Cf. Nagel, *View from Nowhere*, p. 148; Nagel, *Equality and Partiality*, p. 7; Nagel, *Last Word*, p. 101; Gert, *Common Morality*, pp. 16-17, 149: «Hobbes claims that if our interests were affected by geometry as much as they are by morality, we would have no more agreement in geometry than we have in morality».

⁷⁰ Cf., Clifford, «The Ethics of Belief».

⁷¹ Citado en Palacios, *Bondad Moral e Inteligencia Ética*, p. 138-9.

de empatía, podemos emplear el término *empatía* para hacer referencia a la plena consciencia de las experiencias ajenas que incluye, al menos, cierta participación en éstas. Tom Regan describe una situación profundamente inquietante en la que alguien prepara un gato para ser comido. Primero el cocinero emplea unas pinzas metálicas para extraer al gato de una jaula abarrotada de gatos. Mientras el gato forcejea y chilla, el cocinero lo golpea varias veces con una barra de hierro. Entonces, mientras el gato forcejea y chilla aún más, el cocinero lo sumerge en agua hirviendo sólo unos diez segundos. Acto seguido, al gato todavía vivo le arranca la piel desde la cabeza hasta el rabo. Entonces el cocinero lo arroja a una cuba donde, pasados unos momentos, tiene por fin la buena fortuna de morir. La escena entera dura varios minutos.⁷² Pensemos ahora en la que seguramente es la pregunta más conocida de Thomas Nagel: *What is it like to be a bat?*⁷³ Supongamos que el cocinero nunca se ha hecho ninguna pregunta parecida sobre los gatos y carece de toda tendencia a ser consciente de cómo es ser un gato que es desollado vivo. Ahora imaginemos que el cocinero experimenta durante unos minutos el dolor que experimentó el gato. Como consecuencia podría, por ejemplo, intentar matar al gato mucho más rápidamente la próxima vez o sencillamente dejarlo en paz. La falta de empatía supone cierto tipo de ignorancia: no ser consciente de lo que sienten otros implica una falta de conocimiento (y una falta común). Y esta falta de conocimiento puede generar graves errores de juicio moral.

Casi todas las flaquezas mencionadas también entorpecen gravemente la adquisición de conocimiento empírico. Piénsese, por ejemplo, en la accidentada historia de la aceptación paulatina de la teoría heliocéntrica o de la teoría de la evolución.

En cuanto a la necesidad de contar con una gama adecuada de experiencias, unos seres como nosotros necesitamos experiencias para poder alcanzar algo de sabiduría moral. Hay muchas experiencias que merecen ser consideradas como iluminadoras en vez de *meramente* persuasivas. Piénsese, p. ej., en un joven que, como incontables otros, parte animado y con entusiasmo hacia la guerra. Cuando dos días más tarde a alguien que está a su lado una bomba le arranca media cara, su visión de la guerra cambia para siempre.⁷⁴ Ahora por primera vez es plenamente consciente de parte de lo

⁷² Regan, *Empty Cages*, p. 1.

⁷³ Nagel, *Mortal Questions*, pp. 165-80.

⁷⁴ La estabilidad de los juicios normativos es un indicio (falible) de su objetividad. Cf. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 68.

que supone la guerra, y su nueva experiencia supone la eliminación de un obstáculo para la sabiduría moral.

En capítulos posteriores, en gran medida emplearé la metodología descrita en este capítulo sin señalar explícitamente cómo la estoy utilizando en cada momento. Las más de las veces la metodología trabajará entre bastidores, por así decirlo.

1.3.4. Hemos considerado una metodología que propone (1) realizar en la medida de lo posible seis tipos de «depuración» y (2) basar las teorías morales, en última instancia, en unos puntos de partida constituidos, al menos en gran medida, por pareceres que reconocemos que son falibles pero que son especialmente verosímiles y gozan, a nuestro juicio, de cierta credibilidad independiente. Para hacer referencia a esta metodología, usaré la expresión *el método propuesto*. Consideraremos ahora algunas objeciones a este método que podrían expresarse de la siguiente forma:

(1) El método en cuestión peca de conservadurismo porque apela en última instancia a prejuicios, en vez de cuestionarlos. (2) Además, un parecer moral que a alguien le resulta altamente verosímil puede ser tan erróneo como los pareceres morales sexistas o racistas. (3) Por último, a menudo la apelación a pareceres morales simplemente verosímiles no permite resolver los desacuerdos morales porque las partes discrepantes encuentran verosímiles pareceres morales diferentes.⁷⁵

El párrafo anterior contiene tres objeciones. Primero me dirigiré directamente a la primera objeción —a saber, la acusación de conservadurismo— y de esta forma expondré indirectamente gran parte de lo que diría en respuesta a las otras dos.

En primer lugar, como sostuve más arriba, creo que es simplemente imposible defender cualquier postura normativa sin recurrir a pareceres normativos verosímiles que no llegan a la indubitabilidad. La condición humana no nos da ninguna opción mejor. Así pues, es imposible evaluar un supuesto prejuicio normativo sin recurrir en última instancia a pareceres normativos del mencionado tipo. (Es necesario recurrir a pareceres de este tipo hasta para defender, por ejemplo, la tesis de que existen otras mentes donde los prejuicios podrían alojarse.)

El método propuesto sí nos sirve para identificar pareceres morales erróneos, aunque hay que reconocer que el método es falible. Pero se puede sostener que no es el método

⁷⁵ Cf., v. gr., Hare, *Moral Thinking*, p. 12; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 21-2.

mismo el culpable de esta falibilidad, sino que la culpable es más bien la condición humana. Los límites del método son, me parece, los de esta condición nuestra.

Consideremos un ejemplo de cómo usar el método para identificar (de forma falible) un parecer moral erróneo. Podemos considerar el caso del racismo o una postura discriminatoria similar. Supongamos que albergamos pre-reflexivamente el parecer moral falso de que ciertas personas, supuestamente pertenecientes a una «raza», no tienen algo así como los mismos derechos morales que nosotros.⁷⁶ Llamémosles a las personas que son el objeto de nuestro racismo «los azules». Para identificar nuestro parecer falso, deberíamos recurrir a los tipos de depuración que forman parte del método propuesto. En el caso hipotético que nos ocupa, así como en otros casos, unos tipos de depuración serán más útiles que otros.

Primero tendremos que conseguir aplicar el sexto tipo de depuración, es decir, lograr superar algunos de nuestros defectos epistémicos. Seguramente estamos injustificadamente seguros de nuestro parecer racista y, como consecuencia, no estamos por ahora en condiciones de ni siquiera preguntarnos si tenemos razón o no. (De esto no sería razonable culpar al método propuesto.) Así pues, por ahora ni siquiera empezamos a aplicar el método. (La no aplicación del método no muestra que éste no funcione.) Mas supongamos que con el tiempo terminamos teniendo interés por saber si tenemos razón y terminamos siendo capaces de tomar alguna medida para averiguar si la tenemos. Entonces podremos, entre otras cosas, intentar identificar principios morales generales que nos parecen verosímiles. Esta identificación requiere recurrir al proceso descrito al hablar de la «la depuración de las ideas normativas en función de la verosimilitud». La idoneidad de nuestra formación, que vendrá determinada en parte por el nivel de desarrollo del conocimiento humano en nuestra época histórica, determinará en gran medida nuestra capacidad de realizar esta tarea (y en general la utilidad de intentar usar el método). Por ejemplo, fácilmente nos puede haber tocado ser analfabetos en una sociedad analfabeta. Pero supongamos que se da la buena fortuna de que contemos con medios intelectuales relativamente buenos para realizar la tarea en cuestión e identifiquemos algunos principios morales generales (o un principio) que nos parecen verdaderos. Podríamos dar con unos principios que, además de parecer verdaderos al ser considerados aisladamente, armonizan con muchos de nuestros

⁷⁶ Para evitar prejuzgar implícitamente la validez del consecuencialismo, aquí podemos emplear el término «derecho» de forma vaga.

pareceres sobre una gran variedad de casos particulares. También será importante realizar una depuración empírica y, quizás, también una metafísica. Puede que, p. ej., alguna creencia religiosa etnocéntrica apoye nuestro racismo. El nivel de éxito que alcanzaremos al realizar estas depuraciones empírica y metafísica dependerá en gran medida del nivel del desarrollo que la ciencia haya alcanzado en la época que nos ha tocado vivir. (La ignorancia empírica —p. ej.— puede impedir que el método propuesto rinda un resultado adecuado pero esto no muestra que el método no sea el mejor.) Ahora bien, lo más probable es que los resultados de las cuatro depuraciones casen mal con nuestro parecer racista inicial. (Si no lo hacen, tenemos más trabajo que hacer.) Este parecer seguramente estará en profundo conflicto con alguno de nuestros principios morales generales y disonará también de numerosos juicios nuestros sobre casos particulares que sí están en armonía con esos principios.⁷⁷ En suma, nuestro parecer racista inicial nos terminará pareciendo falso porque no encajará en absoluto con el resto de lo que pensamos post-reflexivamente. Y si hemos aplicado bien el método propuesto, entonces lo que son para nosotros las apariencias morales —es decir, cómo nos parece el deber ser— seguramente coincidirá con la realidad moral.

Tergiversaríamos el método si dijéramos que seguirlo equivale a apelar simplemente a lo que «the ordinary man says or thinks».⁷⁸ No se trata de simplemente constatar lo que la persona media piensa sobre alguna cuestión y concluir, acto seguido, que su juicio constituye la última palabra sobre la cuestión. Al aplicar el método podemos (1) recurrir a ideas abstractas precisas en las que la persona media no piensa nunca, (2) apelar a escenarios hipotéticos que tampoco suelen tomarse en consideración, (3) eliminar flaquezas humanas que muchas personas no superan, (4) cuestionar nuestros supuestos metafísicos con una sistematicidad inusual, (5) ampliar de forma excepcional nuestro conocimiento empírico, (6) eliminar contradicciones que no suelen eliminarse, etc. En realidad, el método puede conducirnos lejos de diversas posturas que gozan de cierta popularidad. Pondré un ejemplo que será más interesante que el del racismo porque hoy en día en muchos medios sociales suscita el tipo de reacción que el ejemplo del racismo habría suscitado hace años. Al igual que el método nos puede llevar lejos del racismo, también nos puede conducir, creo yo, lejos del especismo.⁷⁹ Éste supone

⁷⁷ Cf. Gert, *Morality*, p. 5.

⁷⁸ Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 40.

⁷⁹ Cf., v. gr., Regan, «The Case for Animal Rights», p. 19.

infravalorar los intereses de los miembros de otras especies animales, no en razón de diferencias importantes entre nuestra especie y las suyas, sino en razón de la mera otredad de su especie. Creo que la aplicación del método propuesto revelaría que el sufrimiento que actualmente los *homo sapiens* infligen a millones de animales es manifiestamente injustificado.⁸⁰

Al aplicar el método, nos podemos encontrar con diversos indicios de que hemos avanzado, *i. e.*, adquirido conocimiento. A las ideas que ya se han mencionado más arriba se podrían añadir las siguientes. Uno de tales indicios es que la postura resultante de nuestras indagaciones parece, en retrospectiva, más coherente que el conjunto de opiniones que conformaban nuestra postura inicial. Otro indicio es que la postura resultante parece estar informada por una visión más amplia: más datos, más argumentos, más conceptos, etc. Otro es que parece que disponemos de una explicación causal de nuestros errores iniciales y esta explicación señala causas que generarían errores de juicio: tenemos ahora una postura nueva a la vez que entendemos por qué habíamos llegado a tener una postura diferente y errónea entonces. Se da otro indicio cuando, al encontrarnos con datos nuevos, estos corroboran nuestra postura actual —en vez de socavarla— de tal forma que nuestra postura parece corresponderse con cómo son las cosas deónticas de verdad.⁸¹

En último lugar, se podrían añadir unas pocas observaciones que se aplican de forma especial a la segunda y tercera objeción. La segunda decía que *un parecer moral que a alguien le resulta altamente verosímil puede ser tan erróneo como los pareceres morales sexistas o racistas*. Por una parte, no es posible, creo yo, defender la tesis de que los pareceres sexistas y racistas son erróneos, sin recurrir en última instancia a pareceres verosímiles pero no indubitables como puntos de partida. Por otra parte, más arriba hemos visto cómo identificar pareceres falsos como los señalados por la segunda objeción.

La tercera objeción decía que *a menudo la apelación a pareceres morales simplemente verosímiles no permite resolver los desacuerdos morales porque las partes discrepantes encuentran verosímiles pareceres morales diferentes*. A esta objeción ya

⁸⁰ Cf., p. ej., Singer, *Animal Liberation*; Singer, *Practical Ethics*. Entre otras cosas, cada 33 minutos mueren en los mataderos del mundo 6.000.000 de animales, y muchísimos de estos animales han pasado toda su vida en condiciones pésimas. Cf. Equanimal, «Veganismo: ¿una opción personal?».

⁸¹ Cf. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 66 y sigs.

se ha respondido indirectamente en cierta medida. Se podría agregar que es fácil sobreestimar la cantidad de discrepancias de parecer que hay (*q. v. apdo.* 2.3.1). Por otra parte, es imposible saber de antemano hasta qué punto las discrepancias que sí hay se pueden resolver si las partes discrepantes se dedican, a lo largo de mucho tiempo y con gran competencia filosófica, a utilizar el método propuesto, clarificando sus ideas, identificando puntos en común, eliminando contradicciones, modificando sus posturas a la luz de sus reflexiones, etc. Dentro de la comunidad filosófica todavía queda mucho que se puede hacer en un esfuerzo por averiguar hasta qué punto los desacuerdos se pueden superar.⁸² Y, a mi leal saber y entender, fuera de la comunidad filosófica queda todavía más.

En gran medida la filosofía no es un campo donde sea posible la argumentación a la que resulta imposible no asentir. Como es así, en el campo de la filosofía la ampliación de nuestro conocimiento requiere una permeabilidad, una receptividad mayor. Si la verdad tiene que cogernos por los hombros y obligarnos a escucharla, se nos escapará.

⁸² Cf. el optimismo de Parfit en *Reasons and Persons*, p. 453 (pte. 154). Cf. tb. Griffin, *Value Judgement*, p. 104.

Dramatis personae y el proyecto

2.1. • INTRODUCCIÓN

Este capítulo, que es sobre todo de carácter meramente introductorio, presenta los tres códigos éticos que desempeñan un papel central en la presente investigación: (1) el consecuencialismo imparcialista o imparcialismo, (2) el consecuencialismo egoísta o egoísmo, y (3) lo que podemos llamar *la moralidad común*. Entre otras cosas, en este capítulo describiré estos tres códigos y definiré múltiples términos que nos serán útiles más adelante. Las descripciones se completarán de forma oportuna en otros capítulos. En cuanto a la moralidad común, intentaremos, entre otras cosas, responder a las tres preguntas siguientes: ¿en qué medida existe la moralidad común?, ¿merece nuestra atención?, y ¿qué papel desempeñará en nuestras reflexiones aquí? En la última sección de este capítulo, se describen con mayor detenimiento los objetivos de la presente investigación.

2.2. • EL CONSECUENCIALISMO, EL EGOÍSMO Y EL IMPARCIALISMO

Comenzaremos con una definición levemente imprecisa. Según las teorías **consecuencialistas**, la corrección o incorrección de una acción depende siempre y únicamente de sus consecuencias.⁸³ En adelante podemos usar también la expresión

⁸³ Esta definición, que es la más apropiada para nuestros fines, es una de las que se ha empleado con frecuencia, pero no es la única. A menudo se emplea, por ejemplo, una definición que excluye, como no consecuencialista, cualquier teoría que da metas diferentes a personas diferentes. Según esta definición, el utilitarismo clásico es consecuencialista pero el llamado egoísmo racional no lo es, aunque esta segunda teoría afirma, al igual que la primera, que sólo las consecuencias de una acción pueden determinar su estatus moral. Cf., p. ej.: Kagan,

estatus moral para hacer referencia al carácter de corrección o incorrección que una acción puede tener. Aunque según el consecuencialismo sólo las consecuencias determinan el estatus moral de una acción, ninguna teoría consecuencialista afirma que cada consecuencia de una acción contribuye, en sí misma, a tal determinación. Ninguna teoría afirmaría, *e. g.*, que el desplazamiento de una brizna de hierba contribuye, en sí mismo, a la determinación del estatus moral de una acción. Sólo algunas consecuencias tienen importancia moral intrínseca, es decir, influyen, por su propia naturaleza, en el estatus moral de una acción u otro objeto susceptible de evaluación normativa. Según el utilitarismo clásico⁸⁴ y el egoísmo racional hedonista, el placer y el dolor son las únicas consecuencias que, en sí mismas, determinan la corrección o incorrección de las acciones.⁸⁵ El **utilitarismo clásico** afirma que una acción es correcta si y sólo si maximiza la felicidad de todos. Usaremos el término **felicidad** para hacer referencia al placer —en sentido amplio— y a la ausencia de dolor.⁸⁶ El **egoísmo racional hedonista** afirma que una acción es correcta si y sólo si maximiza la felicidad del agente.

Es común contrastar las teorías consecuencialistas con las teorías morales que (1) niegan que el estatus moral de las acciones dependa únicamente de sus consecuencias y (2) afirman que hay diversos «tipos» de acción que tienen importancia moral intrínseca. Según estas teorías, la pertenencia o no pertenencia a una de estas categorías de acción

Normative Ethics, p. 63 («universalistic consequentialism» frente al «individualistic consequentialism»). Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 38: «Consequentialists seek to promote agent-neutral value [...]». También hay otras formas en las que se ha usado el término «consecuencialista». Por ejemplo, Anscombe, quien acuñó el término, lo usa de otra forma diferente, que hoy en día es muy infrecuente. Cf. James Griffin en Honderich, *Oxford Companion to Philosophy*, p. 154.

⁸⁴ Cf. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; Mill, *Utilitarianism*; Sidgwick, *Methods of Ethics*.

⁸⁵ Otros ejemplos son el utilitarismo de la preferencia (*preference utilitarianism*) (cf. Hare, *Moral Thinking*), el utilitarismo ideal de Moore (cf. Moore, *Principia Ethica*—el término viene de Ross, *Right and the Good*, p. 19—), el utilitarismo negativo que solamente afirma la importancia intrínseca del dolor (cf. Popper, *Open Society and Its Enemies*, p. 235), y otras teorías que se mencionarán más adelante.

⁸⁶ Cualquier experiencia que contiene un componente que la persona que la tiene describiría como agradable contiene placer y, por definición, felicidad. Esta concepción de la felicidad contrasta con la de, p. ej., Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco*, lb. I). En cierta medida seguramente contraste también con la concepción corriente de la felicidad. En cuanto al placer, se han propuesto otras caracterizaciones del mismo, pero nosotros emplearemos la anterior.

es, en sí misma, al menos parte de lo que determina el estatus moral de una acción. Llamemos **deontológicas** a estas teorías.⁸⁷ Una teoría deontológica típica podría afirmar, *grosso modo*, que tiene importancia moral intrínseca el hecho de que una acción sea del *tipo* de las que dan cumplimiento a una promesa o de las que consisten en mentir o de las que hacen daño a alguien. Según una teoría de este tipo, el que una acción sea de uno de estos tres tipos es, en sí mismo, al menos parte de lo que determina el estatus moral de la acción.⁸⁸ En cambio, cuando el utilitarismo clásico condena una acción consistente en hacer daño a alguien, lo hace exclusivamente por ciertas consecuencias de la acción, tales como el dolor que sufre inmediatamente la víctima, el sufrimiento empático de los allegados de ésta, la angustia que experimentan ciertos espectadores por imaginarse como posibles víctimas futuras, etc. Aquí no centraremos la atención en las teorías deontológicas sino en las teorías morales que, como el utilitarismo clásico, son consecuencialistas.

He empleado ya cuatro veces la expresión **importancia moral intrínseca** para hacer referencia a la propiedad que tienen aquellas cosas que determinan, en sí mismas, el estatus moral de una acción. Según las teorías que hemos llamado deontológicas, el hecho de que una acción sea de cierto *tipo* puede tener importancia moral intrínseca o, dicho de otro modo, ser un **factor moral**.⁸⁹ Por otra parte, según las teorías consecuencialistas, ciertos tipos de *consecuencias* tienen importancia moral intrínseca o, dicho de otra forma, son *factores morales*. Estos términos nos serán útiles.

Ahora es el momento más oportuno para definir los términos «absolutista», «deber *pro tanto*» y «umbral», aunque no los usaremos inmediatamente. Según ciertas teorías deontológicas, los factores morales son tales que tenemos el deber de evitar (o hacer) ciertos tipos de acciones sin excepción, sean las que sean las circunstancias. En adelante centrémonos sólo en los tipos de acción que supuestamente deben *evitarse*. Según estas

⁸⁷ En el contexto de la presente investigación, nos podemos contentar con un tratamiento breve de la naturaleza de las teorías deontológicas, sin ocuparnos de diversos detalles y sin tratar de evaluar las posturas discrepantes acerca de dicha naturaleza. En todo caso, agregaré alguna precisión más adelante, cuando sea más oportuno hacerlo. Cf., por ejemplo, Kagan, *Normative Ethics*, esp. pp. 72-3; Darwall, *Philosophical Ethics*, p. 234; Kamm, *Intricate Ethics*, p. 12; Frankena, *Ethics*, pp. 15-6; McNaughton y Rawling, «Deontology», esp. pp. 424-8; Davis, «Contemporary Deontology», esp. pp. 205-7.

⁸⁸ Cf., v. gr., Ross, *Right and the Good*, chap. II.

⁸⁹ El término es de Kagan, *Normative Ethics*, p. 17 y sigs.

teorías, hay reglas morales inviolables que prohíben todas las acciones de ciertos tipos, como, *e. g.*, todas las acciones consistentes en «matar a una persona inocente». Podemos calificar como **absolutistas** estas reglas inviolables y estos deberes no susceptibles de anulación en ninguna situación.⁹⁰ Y a las teorías que afirman la existencia de tales deberes y reglas podemos calificarlas como *absolutistas* también. Una teoría deontológica *no absolutista* afirma que los factores morales son tales que entre los tipos de acción que tienen importancia moral intrínseca no hay ninguno que deba evitarse sin excepción en todas las circunstancias concebibles.⁹¹

Cada deber absolutista y cada **deber pro tanto** determina el estatus moral de diversas acciones. Pero un deber *pro tanto*, a diferencia de uno absolutista, admite excepciones: su cumplimiento no es siempre obligatorio.⁹² Normalmente su cumplimiento sí es obligatorio pero es concebible que los factores morales relevantes en ciertas circunstancias sean tales que su cumplimiento no lo sea. En estos casos, su cumplimiento no es obligatorio porque un(os) factor(es) moral(es) prevalece(n) sobre otro(s) o pesa(n) más que otros de tal forma que dicho cumplimiento deja de ser obligatorio. W. D. Ross pensaba que existía un deber *pro tanto* de veracidad. Si existe de hecho tal deber, debemos en general decir lo que creemos que es la verdad pero es posible encontrarse en una situación en la que los factores morales relevantes son tales que mentir resulta permisible o incluso obligatorio.⁹³

Pasemos al último de los tres términos. Algunos creen que hay reglas morales que tienen las siguientes características: (1) normalmente el cumplimiento de la regla es obligatorio y (2) *hasta cierto punto* el cumplimiento es obligatorio *incluso cuando se*

⁹⁰ En cuanto a la terminología, *cf.*, p. ej., Beauchamp, *Philosophical Ethics*, p. 188; Mackie, *Ethics*, p. 160 ; Kagan, *Limits of Morality*, pp. 4, 74.

⁹¹ Si nuestro objetivo principal fuera exponer una teoría deontológica, habría que añadir diversas precisiones a este párrafo y a otros posteriores.

⁹² *Cf.* la terminología de Kagan (*Limits of Morality*, p. 17), Ross (*Right and the Good*, p. 19 y sigs. [chap. II]), Kamm (*Intricate Ethics*, p. 382), Scanlon (*What We Owe to Each Other*, p. 50). La expresión «deber *pro tanto*» es superior a la expresión rossiana «*prima facie* duty» porque esta segunda expresión no significa, en boca de Ross, «duty at first appearance». En efecto, la expresión rossiana tiene, a pesar de su apariencia, un carácter ontológico en vez de epistemológico: la expresión se refiere a cómo es el deber, en vez de a cómo se conoce.

⁹³ Ross seguramente pensaba que no sólo era *concebible* una situación de este tipo sino que también era *posible* encontrarse en una de ellas. Y seguramente pensaba también que mentir puede ser alguna vez moralmente *obligatorio* además de moralmente *permisible*.

podrían obtener *consecuencias* mejores incumpliendo la regla, pero (3) el cumplimiento de la regla no es obligatorio cuando es *suficientemente* grande la medida en la que se podrían obtener *consecuencias* mejores incumpliendo la regla. En el caso de estas reglas, llamaremos **umbral** al punto más allá del cual el cumplimiento de la regla moral deja de ser obligatorio precisamente porque el *incumplimiento* de la regla posibilita la obtención de unas *consecuencias* *suficientemente* mejores que las que podrían obtenerse cumpliendo la regla. Si las consecuencias tienen que ser *mucho* mejores para ser *suficientemente* mejores, diremos que el umbral es *alto*. Muchos creen que normalmente se debería observar una regla que prescribe cumplir las promesas y esta regla debería observarse incluso en algunos casos en los que sería posible generar unas consecuencias mejores —unas de mayor valor— incumpliendo la regla.⁹⁴ Imaginémonos que he prometido hacer algo pero resulta que cumplir mi promesa es incompatible con evitar una catástrofe. Recurriendo al término «umbral», podríamos decir que en esta situación el incumplimiento de la mencionada regla es permisible porque el umbral de ésta es rebasado. Quedaría rebasado a causa de la medida *suficientemente* grande en la que el incumplimiento de la regla posibilita unas consecuencias mejores. Obsérvese que cualquier regla moral que tiene umbral es una regla *pro tanto*.⁹⁵

Volvamos ahora a las teorías consecuencialistas. Aquí no nos centraremos en la categoría entera de estas teorías, sino sólo en dos teorías consecuencialistas. Estas dos son versiones de las dos teorías consecuencialistas de las que más se ha hablado en el campo de la ética, a saber: (1) el *consecuencialismo egoísta* —también conocido como *egoísmo racional* o *egoísmo ético*— y (2) el *consecuencialismo imparcialista* —también conocido como *consecuencialismo tout court*—. Propongo emplear en adelante el término tradicional «egoísmo» para hacer referencia a la primera teoría y emplear el término «imparcialismo» para la segunda.⁹⁶ Según el egoísmo, las

⁹⁴ Cf., v. gr., Donagan, *Theory of Morality*, pp. 92-3; Ross, *Right and the Good*, v. gr., p. 29.

⁹⁵ Aunque creo que no sería plausible hacerlo, en rigor se podría afirmar, sin contradicción, que hay reglas *pro tanto* pero ninguna con umbral. Esto se podría afirmar si, *e. g.*, se mantuviera que (1) el valor de las *consecuencias* de una acción nunca determina, en sí mismo, en ninguna medida el estatus moral de ésta, (2) hay diversas reglas morales que pueden entrar en conflicto y (3) en caso de conflicto una regla puede prevalecer sobre otra de tal forma que el cumplimiento de una es obligatorio y el de la otra no lo es.

⁹⁶ El término «impartialism» es empleado por Hooker (*Ideal Code, Real World*, p. 28), Parfit (*Climbing the Mountain*, p. 59) y otros.

consecuencias que determinan el estatus moral de una acción son aquellas que constituyen un beneficio o un perjuicio para el agente. Según la versión del imparcialismo en la que nos centraremos aquí, las consecuencias que determinan el estatus moral de una acción son aquellas que constituyen un beneficio o un perjuicio para cualquier persona.

¿Por qué hablar del egoísmo y del imparcialismo? En primer lugar, ambos comparten una idea muy atractiva, a saber: la idea de que lo que determina el balance de razones por las que elegir u omitir una acción son ciertas consecuencias de la misma.⁹⁷ En segundo lugar, parece que merece la pena hablar de cada una de estas teorías en la medida en la que es posible aducir a favor de cada una por separado diversas consideraciones que la apoyen. Presentaré algunas de estas consideraciones en los capítulos 3 y 4. En último lugar, se podría añadir que estas dos teorías bastante dispares contienen ideas que suscitan mucho interés entre filósofos y legos y que estas teorías cuentan con oponentes y simpatizantes en ambos grupos. En cuanto al interés que suscitan en la comunidad filosófica, estas dos teorías son, con diferencia, las teorías consecuencialistas que más atención han recibido.

Estas dos teorías nos dan unas metas, unos fines.⁹⁸ El **egoísmo** da a cada persona la meta última de su propio bien o, lo que es lo mismo, la meta de que le vaya a ella misma lo mejor posible o, lo que es lo mismo, la meta de obtener lo que le viene bien por interés propio.⁹⁹ Según esta teoría, cada cual debería perseguir, como única meta última, su propio bien, y esta meta es la más razonable, es la que (realmente) está justificada por las razones normativas (objetivas) que hay.

Hay que comentar brevemente el uso del verbo «perseguir» en la frase «Según esta teoría, cada cual debería perseguir, como única meta última, su propio bien». Es posible que el modo óptimo de realizar el bien propio no consista en hacer lo que normalmente

⁹⁷ Q. v. nota 311.

⁹⁸ Cf., en cuanto a la expresión «dar a cada persona la meta», Parfit, *Reasons and Persons*, esp. pp. 3-4, 24.

⁹⁹ En cuanto al concepto de interés propio, cf., p. ej., Parfit, *Reasons and Persons*, p. 493 (app. I). En cuanto a la caracterización del egoísmo, cf., v. gr., Frankena *Ethics*, p. 16; Shaver, *Rational Egoism*, p. 2; Österberg, *Self and Others*, esp. p. 3; Brink, «Rational Egoism, Self and Others», pp. 340-1; Kalin, «Two Kinds of Moral Reasoning», esp. p. 328; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 69; Nielsen, *Why Be Moral?*, p. 143; Gauthier, «The Incomplete [sic] Egoist», p. 234.

se llamaría «perseguir el bien propio». Perseguir algo supone hacer por conseguir ese algo con la *intención* de conseguirlo. Pero es posible que el modo óptimo de realizar el bien propio no consista en hacer por conseguirlo con la intención de conseguirlo. Volveremos a este tema en el siguiente capítulo. Podemos seguir usando el verbo «perseguir» teniendo presente la puntualización anterior.

El **imparcialismo** da a cada persona una meta más amplia: la del bien de todos. Antes que nada, ocupémonos, de forma incompleta por ahora, de la cuestión de la interpretación de «todos» en la frase anterior. Los miembros de la especie *homo sapiens* no son los únicos seres que pueden ser perjudicados o beneficiados de alguna forma. Si alguien quema vivo al perro de mi vecino, esto no sólo perjudica a mi vecino sino que también perjudica al perro. En vista de ello, propongo lo siguiente: como la tarea que la presente investigación aspira a llevar a cabo es ya bastante amplia, supongamos, para simplificar nuestras reflexiones, que no existen otros animales aparte de nosotros.¹⁰⁰ De esta forma, al decir «todos» nos estaremos refiriendo sólo a los seres humanos.¹⁰¹

Para facilitar la exposición, ha sido útil adoptar la práctica común que consiste en hablar ante todo de la evaluación de las acciones. Hemos visto, por ejemplo, cómo el consecuencialismo y el utilitarismo evalúan las acciones. Ahora bien, el egoísmo y el imparcialismo también sirven para evaluar las disposiciones, las pautas generales prácticas, los motivos y las decisiones, entre otras cosas.¹⁰²

¹⁰⁰ Esta propuesta supone aceptar un simplismo —un exceso de simplicidad— considerable, ya que tenemos, creo yo, deberes *directos* para con los animales no humanos (*duties directly to animals*). Cf. Regan, «The Case for Animal Rights», p. 15 («duties directly to»); Riechmann, *Todos los animales somos hermanos*, p. 67. Estos deberes implican que es posible obrar mal para con un animal no humano sin que este obrar suponga obrar mal para con un ser humano. Otros que dentro del campo de la filosofía sostienen lo mismo son Rawls (cf. *Theory of Justice*, p. 512), Scanlon (*What We Owe to Each Other*, p. 182), Hooker (*Ideal Code, Real World*, p. 66), Rachels y Rachels (*Elements of Moral Philosophy*, pp. 200-1), Mulgan (*Demands of Consequentialism*, p. 178), Bentham (véase Mosterín y Riechmann, *Animales y ciudadanos*, pp. 260-1), Regan («The Case for Animal Rights», *pássim*), Riechmann (*Todos los animales somos hermanos*, *pássim*), Sidgwick (*Methods of Ethics*, p. 414)... Q. v. tb. nota 80.

¹⁰¹ Hay seres humanos cuyas facultades mentales son muy limitadas. Tampoco nos ocuparemos de esta cuestión...

¹⁰² Cf. Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 40 («Multiple Object Consequentialism»); Parfit, *Reasons and Persons*, p. 25; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 233 («Direct Consequentialism»); Sinnott-Armstrong 15 («global direct consequentialism»).

Las **disposiciones** son rasgos del carácter que son tendencias más o menos fuertes y resistentes al cambio. Son proclividades a hacer, sentir y pensar ciertas cosas en ciertos tipos de situaciones. Las «virtudes» y «vicios» son tendencias de este tipo: son disposiciones estables. Estas tendencias incluyen propensiones a reparar en ciertos hechos, experimentar ciertas emociones, actuar por ciertos motivos, etc.

Las pautas generales prácticas (*rules of thumb*¹⁰³) o **pautas prácticas** pueden describirse como reglas útiles acerca de cómo comportarse en diversos tipos de situaciones.¹⁰⁴ Son lo suficientemente sencillas y poco numerosas como para que compense intentar aprenderlas y recordarlas. Hay que señalar también que la conjunción de la sencillez y el ser poco numerosas implica imprecisión en la orientación de la conducta, es decir, errores.¹⁰⁵ Las pautas prácticas son generales en el sentido de que cualquiera de ellas sirve para muchos conjuntos parecidos de circunstancias determinadas.¹⁰⁶ Admiten excepciones, al menos en teoría, si no en la vida real. La adopción de una pauta práctica siempre va acompañada de diversas disposiciones correspondientes.¹⁰⁷ Las pautas prácticas no son factores morales sino meros instrumentos prácticos que sirven para orientarse en la persecución de la meta última que es, según el egoísmo, el bien propio y es, según el imparcialismo, el bien universal. Puesto que no son factores morales, acatar u omitir acatar cualquiera de ellas en alguna ocasión carece de importancia moral intrínseca, y alguien que suscribe conscientemente el egoísmo o el imparcialismo creará que esto así.¹⁰⁸ Como el egoísmo y el imparcialismo me asignan como meta mi propio bien y el bien de todos respectivamente, las disposiciones, las pautas prácticas, etc. que deberían guiarme según estas dos teorías son aquellas que realizan mi bien y el de todos, respectivamente.

Las dos teorías me dan una meta y ninguna me dice que la persiga a medias. Por ejemplo, el egoísmo no me da como meta la realización de una vida que podría haber sido mejor para mí, sino que me da como meta la realización de una vida óptima para mí.

¹⁰³ En cuanto al término, cf., v. gr., Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 42; Mackie, *Ethics*, p. 137.

¹⁰⁴ Cf., v. gr., Mill, *Utilitarianism*, p. 176 («secondary principles»).

¹⁰⁵ Cf., v. gr., Brandt, *Facts, Values, and Morality*, pp. 126-7; Hare, *Moral Thinking*, p. 35.

¹⁰⁶ Cf. Moore, *Principia Ethica*, p. 22.

¹⁰⁷ Cf., v. gr., Hare, *Moral Thinking*, p. 39.

¹⁰⁸ Cf., v. gr., Williams, «A Critique of Utilitarianism», p. 127.

Resumiendo estos últimos párrafos, podemos decir lo siguiente:

- (1) Según el egoísmo, cada cual debería maximizar su propio bien, es decir, cada cual debería perseguir de forma óptima su propio bien como única meta última; y una acción, disposición, pauta práctica... es *correcta* si y sólo si sus consecuencias optimizan la realización de dicha meta.
- (2) Según el imparcialismo, cada cual debería maximizar el bien de todos, es decir, debería perseguir de forma óptima el bien de todos como única meta última; y una acción, disposición, pauta práctica... es *correcta* si y sólo si sus consecuencias optimizan la realización de dicha meta.

Estas caracterizaciones de estas dos posturas nos proporcionan el **principio último o fundamental** de cada teoría y un **criterio de corrección** para cada una.¹⁰⁹ Dentro de estas dos posturas, el término «corrección» opera de una forma un tanto sui géneris, como se verá más adelante.

Para tomar decisiones el agente puede recurrir al criterio de corrección y llevar a cabo un **cálculo estratégico**. Un cálculo de este tipo consiste en esforzarse por calcular el valor —ya sea para uno mismo o para todos— de todas las consecuencias de las acciones que uno podría realizar. Es imposible realizar un cálculo de este tipo con exactitud.

La realización de un cálculo estratégico no es el único **procedimiento de decisión** que se puede seguir.¹¹⁰ En efecto, para la toma de decisiones —ya sean conscientes o no conscientes— el agente también puede dejarse guiar por sus disposiciones o consultar sus pautas prácticas, sin llegar a considerar en absoluto el criterio de corrección del egoísmo o del imparcialismo y sin emprender un cálculo estratégico.

Conviene señalar que según el egoísmo —al menos según la versión más discutida que es en la que nos centraremos en la presente investigación— es un hecho objetivo que el bien de uno es lo único que genera razones para uno. Así pues, cualquiera que niega que el bien de uno sea lo único que genera razones para uno se equivoca según el egoísmo. En cuanto al imparcialismo, puede afirmarse algo análogo.

La expresión «maximizar el bien propio» se refiere, en rigor, a maximizar el bien propio y minimizar el mal propio. Así pues, la expresión «maximizar el bien propio» es simplista porque expresa explícitamente sólo parte de aquello a lo que se refiere. Por

¹⁰⁹ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 413.

¹¹⁰ Cf., v. gr., Bales, «Act-Utilitarianism»; Griffin, *Value Judgement*, p. 105; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 142; Hare, *Moral Thinking*, p. 38.

otra parte, emplear la expresión «minimizar el mal propio» para hacer referencia a maximizar el bien propio y minimizar el mal propio no sería ni más ni menos simplista que emplear con este mismo fin la expresión «maximizar el bien propio». Así pues, pueden emplearse ambas expresiones, si bien subrayan ideas diferentes.¹¹¹ *Mutatis mutandis*, podemos hacer lo mismo en el caso del imparcialismo, que es la teoría con respecto a la cual estas observaciones tienen más interés.

El egoísmo es una teoría *relativa al agente*, mientras que el imparcialismo es una teoría *neutral respecto del agente*. Una teoría es **relativa al agente** si y sólo si la descripción de la(s) meta(s) que la teoría da al agente requiere una referencia esencial (e. d., no ociosa) al agente.¹¹² En cambio, una teoría es **neutral respecto del agente** si la descripción de la(s) meta(s) que la teoría da al agente no requiere ninguna referencia esencial al agente. Una teoría relativa al agente da metas diferentes a agentes diferentes, aunque sean metas análogas, como en el caso del egoísmo. En cambio, una teoría neutral respecto del agente da una(s) meta(s) idéntica(s) a todas las personas. Consideremos primero el caso del egoísmo. La descripción de la meta que esta teoría me da (sea quien sea yo) requiere una referencia esencial a mí. En efecto, para que tal descripción sea acertada, debe especificar que la meta que el egoísmo me da es *mi* bien. Por otra parte, vemos en el caso del egoísmo que una teoría relativa al agente da metas diferentes a agentes diferentes. En efecto, según el egoísmo, la meta de cada persona es *su* propio bien y no el de ninguna otra persona. Pasemos ahora al caso del imparcialismo. La descripción de la meta que esta teoría me da no requiere ninguna referencia esencial a mí. En efecto, dicha meta puede describirse como el bien de todas las personas. Por otra parte, el imparcialismo ejemplifica la idea de que una teoría neutral respecto del agente da una(s) meta(s) idéntica(s) a todas las personas. Por último, en cuanto a las teorías que dan alguna meta idéntica a todas las personas pero dan también metas diferentes a personas diferentes, diremos, en consonancia con el uso corriente, que estas teorías son relativas al agente. Consideraremos un ejemplo de una de estas teorías unos párrafos más abajo después de la introducción de unos conceptos que arrojarán luz sobre dicho ejemplo.

¹¹¹ Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 277.

¹¹² Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 108; Nagel, *View from Nowhere*, p. 152 y sigs.; Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 27, 143; Kagan, *Normative Ethics*, p. 61; Kamm, *Intricate Ethics*, p. 26.

Podemos decir que algo tiene **valor relativo al agente** si este algo constituye una meta cuya descripción requiere una referencia esencial al agente. Podemos decir que algo tiene **valor neutral respecto del agente** si este algo constituye una meta cuya descripción no requiere ninguna referencia esencial al agente. Por ejemplo, el bien de María tiene, según el egoísmo, valor relativo al agente, puesto que su bien constituye una meta cuya descripción requiere una referencia esencial a María.

Lo que tiene valor neutral respecto del agente genera razones para toda persona, es fuente última (*q. v. apdo. 1.1.2*) de razones para todas las personas.¹¹³ Por ejemplo, la meta postulada por el imparcialismo tiene, supuestamente, valor neutral respecto del agente. En cambio, lo que tiene valor relativo al agente puede generar razones o bien (1) sólo para una persona o (2) para todas las personas o (3) sólo para algunas personas (e. d., para más de una y menos que todas). No nos ocuparemos de ningún caso como el tercero. En cuanto al segundo, si algo con valor relativo al agente genera razones para todas las personas, entonces ese algo genera razones de fuerza desigual, es decir, genera razones para una(s) persona(s) que son más fuertes que las razones que genera para las demás personas. Consideraremos un ejemplo unos párrafos más adelante, una vez que nos hayamos hecho cargo de algunos conceptos adicionales. Las razones que algo con valor neutral respecto del agente genera son igual de fuertes para todo el mundo.

Sería útil contar con un término para hacer referencia a cualquier cosa que tenga valor relativo al agente precisamente por generar razones para una sola persona. Podemos decir que cualquier cosa de este tipo tiene valor **unipersonal**. Por otra parte, podemos decir que cualquier cosa que tiene valor neutral respecto del agente tiene valor **omnipersonal** por generar razones igualmente fuertes para toda persona.¹¹⁴ Decir que algo tiene valor neutral respecto del agente tiene las mismas implicaciones que decir que tiene valor omnipersonal. Según el imparcialismo y el egoísmo, el bien de todos y el bien de uno mismo tienen valor omnipersonal y unipersonal, respectivamente.

Todo lo que sirve como medio para la realización de un fin dotado de valor unipersonal u omnipersonal tiene **valor instrumental** y es **instrumentalmente valioso**. El valor instrumental es un valor derivado: proviene del valor de otra cosa, la cual es

¹¹³ Para ser más precisos, podríamos decir, en vez de «para todas», «para toda persona que esté en condiciones de contribuir de alguna forma a la realización de aquello que tiene valor neutral respecto del agente». Pero es innecesario complejizar toda la exposición incluyendo siempre esta idea de forma explícita.

¹¹⁴ Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 65.

una fuente última de razones. Por otra parte, si un medio tiene valor instrumental únicamente por su relación con algo de valor unipersonal, podemos decir que el medio es **instrumentalmente valioso de forma unipersonal**. Si un medio tiene valor instrumental por su relación con algo de valor omnipersonal, podemos decir que el medio es **instrumentalmente valioso de forma omnipersonal**.

Ahora estamos en condiciones de describir con más detalle las teorías **deontológicas**. Antes dijimos que estas teorías morales (1) niegan que el estatus moral de las acciones dependa únicamente de las consecuencias de éstas y (2) afirman que hay diversos «tipos» de acción que tienen importancia moral intrínseca. Ahora se puede agregar que las teorías **deontológicas** son teorías morales relativas al agente. Esta caracterización de las teorías deontológicas armoniza con los usos corrientes en el campo de la filosofía moral. Consideremos una teoría deontológica hipotética que incluye, como es corriente, algún tipo de prohibición de hacer daño a otros. Supongamos que esta teoría es absolutista con respecto a esta prohibición, si bien este tipo de absolutismo cuenta con relativamente pocos paladines en el campo de la filosofía moral. Esta teoría da a cada persona la meta de evitar, sin excepción, hacer daño *ella misma* a otras personas. Así pues, esta teoría da a cada persona una meta cuya descripción requiere una referencia esencial a ella misma. Podemos contrastar esta meta con otra similar cuya descripción *no* requiere una referencia esencial al agente, por ejemplo, la meta de que no se sufran daños. Llamemos a esta meta «la meta 2» y llamemos a la anterior «la meta 1». La diferencia entre estas dos metas puede verse con claridad en la siguiente situación hipotética. Si María hace un daño pequeño a Juan, María evitará que millones de personas adicionales sufran un daño terrible. En cambio, si María no hace daño a Juan, entonces con absoluta seguridad millones de personas sufrirán, cada una en sus propias carnes, un daño terrible. Ahora bien, María puede perseguir la meta 2 haciendo daño a Juan, puesto que actuando así María hará que se sufra (muchísimo) menos daño. En cambio, María no puede perseguir la meta 1 haciendo daño a Juan y salvando a millones de personas de un daño terrible.

Ahora podemos pasar a considerar los dos ejemplos que fueron prometidos más arriba. El primero es un ejemplo de una teoría que da alguna meta idéntica a todas las personas pero da también metas diferentes a personas diferentes. La teoría deontológica de W. D. Ross nos sirve de ejemplo. Esta teoría da metas diferentes a personas diferentes, como, por ejemplo, la meta de evitar incumplir uno mismo una promesa —meta que se distingue de la de evitar incumplimientos de promesas por parte de

cualquier persona—. ¹¹⁵ La teoría de Ross también da a todas las personas una misma meta, a saber, la de producir «el bien» (en la medida en la que la persecución de esta meta no esté reñida con la persecución adecuada de otras metas). ¹¹⁶

El segundo de los ejemplos prometidos es un ejemplo de algo que supuestamente tiene valor relativo al agente y que supuestamente genera razones para todas las personas generando razones para una(s) persona(s) que son más fuertes que las que genera para las demás personas. El ejemplo nos lo puede proporcionar una teoría que sostiene (1) que el bien de los niños es una fuente última de razones para todas las personas pero (2) que, entre estas razones, las razones para los padres son más fuertes que las razones para los demás.

Volvamos a centrarnos en las dos teorías consecuencialistas que nos ocupan. Aparte de evaluar la conveniencia de nuestras disposiciones y pautas prácticas, estas teorías evalúan nuestro *psiquismo*, el cual engloba múltiples características nuestras, incluidas nuestras disposiciones y pautas prácticas. Ahora bien, cuál sea el psiquismo más conveniente según el egoísmo o el imparcialismo dependerá de diversas características del agente mismo y de otras circunstancias presentes y futuras, tanto cercanas como lejanas. Para hacer referencia a todas estas circunstancias que determinan cuál es el psiquismo más conveniente, podemos usar la expresión **serie (de conjuntos) de circunstancias (pertinentes)**, omitiendo en la mayoría de los casos los términos parentéticos. Obsérvese que estas circunstancias son tanto exteriores como interiores al agente. Ejemplos de estas últimas son la circunstancia de tener claustrofobia insuperable o la de estar dotado de una memoria prodigiosa. Podemos incluir en la mencionada expresión el término «pertinentes» cuando haga falta subrayar la idea de que las circunstancias en cuestión sólo son aquellas que son importantes según el egoísmo o según el imparcialismo.

Necesitaremos un término para hacer referencia a la persona que suscribe *conscientemente* la teoría del egoísmo. A esta persona la llamaremos **partidario del egoísmo**. La idea de «conscientemente» es importante porque, por ejemplo, no consideraremos como partidario del egoísmo a una persona que suele hacer lo correcto

¹¹⁵ Ross no propone la persecución absolutista de esta meta.

¹¹⁶ Ross, *Right and the Good*, p. 39 (chap. II): «[...] if we are ever under no special obligation such as that of fidelity to a promisee or of gratitude to a benefactor, we ought to do what will produce most good [...]».

según el egoísmo pero no cree en el egoísmo. Tampoco consideraremos como partidario del egoísmo a alguien que tomó medidas eficaces para dejar de creer en el egoísmo, precisamente por creer que esta misma teoría le aconsejaba tomar tales medidas. Estas ideas se esclarecerán en mayor medida en la sección 3.4. En conclusión, creer en el egoísmo —es decir, creer que es verdadera esta teoría— es condición necesaria y suficiente de ser *partidario del egoísmo*. En cuanto al imparcialismo, llamaremos análogamente **partidario del imparcialismo** a la persona que suscribe conscientemente esta teoría.

Un partidario del egoísmo puede tener, relativamente, mucha habilidad o poca para perseguir su propio bien. Si queremos hacer referencia sólo a los partidarios del egoísmo más hábiles, podemos usar el término «egoísta ilustrado».¹¹⁷ Los **egoístas ilustrados** son aquellos partidarios del egoísmo que destacan por ser especialmente inteligentes, estar muy bien informados, obrar con una diligencia inusitada... En cuanto al imparcialismo, los **imparcialistas ilustrados** son aquellos partidarios del imparcialismo que destacan de forma análoga. Es importante señalar que, no obstante estas capacidades, supondremos que tanto los egoístas ilustrados como los imparcialistas ilustrados son seres humanos, así que no tienen capacidades sobrehumanas.

Volvamos a los criterios de corrección del egoísmo y del imparcialismo. Dadas ciertas series de conjuntos de circunstancias pertinentes, estos criterios prescriben, por ejemplo, disposiciones (o pautas prácticas o...) que alguna vez darán lugar a acciones incorrectas. Esto sucede simplemente porque las disposiciones que maximizarían el bien de uno mismo o el de todos a largo plazo pueden dar lugar puntualmente a una acción incorrecta. Cuando pasa esto, podemos decir que se trata de un caso de **incorrección optimizada**.¹¹⁸ Centrémonos por un momento en el caso del egoísmo. Dadas ciertas circunstancias, el egoísmo seguramente aconseja una disposición a, *e. g.*, la economía, la moderación en los gastos. Pero tal disposición puede llevarle a uno a evitar alguna vez un gasto que, por interés propio, en realidad le conviene asumir. Esto puede pasar aunque esta disposición sea, entre las psicológicamente posibles, la que hará que a uno

¹¹⁷ Cf. Baier, *Moral Point of View*, p. 93.

¹¹⁸ Cf., *v. gr.*, Parfit, *Reasons and Persons*, p. 32; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 45; Williams, *Moral Luck*, p. 53; Adams, «Motive Utilitarianism», p. 60; Hare, *Moral Thinking*, p. 135; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 24; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 71.

le vaya lo mejor posible a largo plazo. El egoísmo nos da una meta y nos manda realizarla de la forma más eficaz aunque ésta conduzca algunas a veces a la incorrección optimizada. Lo mismo puede decirse del imparcialismo.

Los usos corrientes de los términos «correcto» e «incorrecto» pueden dar lugar a suposiciones erróneas sobre el significado de estos términos según el egoísmo y según el imparcialismo. Por ejemplo, tales usos pueden hacer que supongamos (1) que no puede haber una acción que sea incorrecta sin que nadie esté en condiciones de prever que lo es y (2) que *a fortiori* no puede haber una acción que sea incorrecta sin que nadie esté en condiciones de saberlo ni antes ni después de su realización.¹¹⁹ Pero estas dos suposiciones serían erróneas según tanto el egoísmo como el imparcialismo. En efecto, es posible que nadie pueda conocer el valor de las consecuencias de una acción en comparación con el valor de las consecuencias de las demás acciones posibles.

Dichos usos también pueden inducirnos a suponer que si una acción es incorrecta, siempre está justificada alguna sanción como respuesta, ya sea una sanción muy gravosa —como la encarcelación— o una leve —como una mera amonestación—. ¹²⁰ Pero ni el egoísmo ni el imparcialismo suscriben esta suposición. En efecto, según ambas teorías el estatus moral de una acción que pudiera considerarse como la imposición de una sanción viene determinado únicamente por las consecuencias de la acción, y la incorrección de cualquier acción anterior no está entre dichas consecuencias. Por otra parte, dichos usos también pueden dar lugar a suponer que si una acción es incorrecta, no sólo siempre está justificada una sanción como respuesta sino que además el agente siempre *merece* una sanción. Pero las dos teorías consecuencialistas que nos ocupan no suscriben esta suposición tampoco, puesto que ninguna de las dos afirma que el llamado merecimiento sea un factor moral. En efecto, la justificación de cualquier represalia que alguien pudiera juzgar merecida sólo puede provenir del valor de las consecuencias de la represalia —y no de un supuesto merecimiento—. De las sanciones en relación con el imparcialismo se habla con más detenimiento en el capítulo 7.

¹¹⁹ Cf. Gert, *Common Morality*, p. 11: «Moral judgments are not made about actions on the basis of the good or bad consequences about which the agent is legitimately and totally ignorant».

¹²⁰ Cf. Gert, *Common Morality*, esp. pp. 53-4; Mill, *Utilitarianism*, pp. 303-4: «We do not call anything wrong, unless we mean to imply that a person ought to be punished in some way or other for doing it; if not by law, by the opinion of his fellow-creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience».

Dichos usos también pueden llevarnos a suponer que un agente que realiza acciones incorrectas no puede ser intachable. Mas esta suposición es errónea según tanto el egoísmo como el imparcialismo, puesto que ambas teorías afirman que un agente inmejorable —e. d., inmejorable en la persecución del bien propio o del bien universal— puede caer en la incorrección optimizada. Según ambas teorías, un psiquismo óptimo puede conducir puntualmente a acciones que no son óptimas.

Dichos usos también pueden alimentar la suposición de que si una acción es correcta o si es incorrecta, conviene que todo el mundo lo sepa. Pero, según el imparcialismo es posible que sea mejor que muchas personas no sepan que ciertas acciones son correctas y que ciertas otras son incorrectas, puesto que tal desconocimiento puede contribuir al bien de todos más que otras posibilidades (*q. v. cap. 6*). En cuanto al egoísmo, esta teoría no evalúa estados de cosas —como, *e. g.*, dicho desconocimiento— de forma impersonal (*q. v. apdo. 3.7.6*).

Para evitar las connotaciones de «correcto» e «incorrecto» que se prestan a malentendidos, en algunos casos podemos emplear otros términos en su lugar. Con respecto a las acciones, disposiciones, etc. que son correctas según el egoísmo, podemos decir que son **máximamente ventajosas** para el agente u **óptimas** para él.¹²¹ Podemos usar también el término **prudencial** (en el sentido más bien kantiano y no aristotélico), si bien recurriré menos a este término porque sus connotaciones son menos neutras.¹²² Con respecto a las acciones, disposiciones, etc. que son correctas según el imparcialismo, podemos decir que son **óptimas** *tout court* o, en los casos en los que conviene emplear un término unívoco, podemos decir que son **óptimamente benéficas** o, en un lenguaje más técnico, **optimíficas**.¹²³ Tanto en la expresión «óptimamente benéfico» como en otros casos, siempre emplearé el término **benéfico** con el significado de «productor del bien de todos» como si fuera un sinónimo perfecto del término «bonífico».¹²⁴ Podemos decir que la cualidad propia de las cosas óptimamente benéficas es la **productividad benéfica óptima** o lo que en el lenguaje técnico se ha llamado la

¹²¹ En cuanto al término «ventajoso», *cf.* el término «advantage» en, p. ej., Gauthier, «Morality and Advantage»; Prichard, «Duty and Interest».

¹²² *Cf.*, v. gr., Kagan, *Normative Ethics*, p. 150; Darwall, *Philosophical Ethics*, p. 240.

¹²³ En cuanto al término, *cf.*, p. ej., Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 48; Ross, *Right and the Good*, p. 34; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 234.

¹²⁴ *Cf.*, v. gr., Ross, *Right and the Good*, p. 36.

optimificidad. Para hacer referencia a las acciones, etc. que no contribuyen de forma óptima al bien de todos, podemos usar los términos **subóptimo** y **subóptimífico**.

Restan todavía algunas observaciones que conviene hacer en torno al concepto de la corrección. Por falta de conocimiento uno normalmente no puede elegir una acción *sabiendo* que es la correcta.¹²⁵ Por consiguiente, en vez de decir que el egoísta ilustrado hará lo correcto según el egoísmo y que el imparcialista ilustrado hará lo correcto según el imparcialismo, sería más acertado decir que ambos *aspirarían* a hacer lo que creen correcto. Obsérvese que, si bien el egoísmo afirma que las razones que hay apoyan la realización de la acción prudencial y el imparcialismo afirma que apoyan la realización de la óptimamente benéfica, ninguna de estas dos teorías asevera, de forma poco realista, que uno siempre pueda conseguir realizar la acción prudencial u óptimamente benéfica.

Puesto que normalmente uno no puede saber con seguridad cuál es la acción correcta, uno no está en condiciones de asegurar que sus acciones sean siempre las que *debería* realizar. Para evitar malentendidos, tenemos que recordar que el egoísmo y el imparcialismo emplean el término «debería» de esta forma.¹²⁶ Ahora bien, a raíz de esta idea a alguno se le podría ocurrir que el egoísmo y el imparcialismo están en conflicto con la conocida tesis de que «debería» implica «puede», si le parece que la ignorancia insuperable limita en cierto sentido lo que se puede hacer. Mas no se da tal conflicto si definimos «**puede**» de la forma siguiente: uno *puede*, por definición, hacer todo y sólo lo que, de querer hacerlo, haría.¹²⁷ Dada esta definición, en rigor la ignorancia en sí

¹²⁵ Cf. Moore, *Ethics*, p. 99; Donagan, *Theory of Morality*, p. 201 ff.

¹²⁶ Aunque este modo de hablar es común en el contexto de la filosofía moral que se dedica a las teorías consecuencialistas, podríamos escoger otro modo de hablar. Pero no creo que sea necesario. Disponemos ya de modos claros de referirnos a lo que el agente debería hacer según el punto de vista de su situación epistémica y lo que debería hacer según una óptica que toma en consideración todos los datos pertinentes.

¹²⁷ Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 44: «We *could* do something, [...] if nothing stopped us doing this thing except our desires, or other motives.» Cf. tb., v. gr., Parfit, *Reasons and Persons*, p. 15; Moore, *Ethics*, p. 102 y sigs.; Kagan, *Normative Ethics*, p. 277.

La definición que he dado implica, p. ej., que los obstáculos materiales exteriores limitan lo que se *puede* hacer. Ahora mismo, p. ej., no puedo dar más de dos pasos directamente hacia el norte por culpa de una pared.

Afortunadamente, la definición permite aceptar, sin caer en una contradicción, (1) el determinismo, (2) la idea de que «debería» implica «puede» y (3) la postura de que hay cosas

misma no limita lo que uno puede hacer, y siempre hay, aparte de la acción que uno subjetivamente debería hacer, otras acciones que uno *puede* hacer —incluso suponiendo que la tesis determinista sea cierta—.

Tanto en el caso del imparcialismo como en el del egoísmo, la acción correcta viene determinada por el principio fundamental correspondiente en conjunción con todas las consecuencias de las acciones posibles para el agente, consecuencias que determinan la medida en la que cada acción redundaría en beneficio del agente o de todo el mundo. En cambio, la acción correcta no viene determinada por el principio fundamental correspondiente en conjunción con todas las consecuencias *que el agente cree* que tendrían las diversas acciones que *cree* que podría realizar. La acción que sí es seleccionada, por así decirlo, por esta última conjunción es la acción que el agente debería hacer según la óptica de su situación epistémica o, dicho de otro modo, según sus propias creencias y conjeturas (junto con dicho principio). Esta acción que es seleccionada por dicha conjunción es la que el agente **subjetivamente debería** realizar. En cambio, la acción que viene seleccionada por la conjunción del principio fundamental y todas las consecuencias de las acciones posibles es la acción que el agente **debería** realizar, **habida cuenta de todo lo relevante**. Esta última acción es idéntica a la correcta. Podemos prescindir de la expresión «habida cuenta de todo lo relevante» si estipulamos que «debería» *tout court* significa «debería, habida cuenta de todo lo relevante». Podemos decir que la acción que el agente subjetivamente debería hacer es la **subjetivamente correcta**.

Además de la corrección subjetiva y la corrección *tout court*, conviene conceptualizar y etiquetar la *corrección según los datos disponibles*.¹²⁸ La acción que es **correcta según los datos disponibles** es aquella que es seleccionada por el principio fundamental en conjunción con los datos disponibles para el agente. Podemos considerar como disponibles todos aquellos datos con los que el agente contaría si se hubiera esforzado por conocer todos los datos relevantes. Así pues, desde el punto de vista de, *e. g.*, el imparcialismo, un médico poco responsable que no se mantiene al corriente de los avances que se producen en su área de especialización corre el riesgo de

que deberían hacerse y cosas que no. A mi juicio esto es una ventaja, entre otras razones, porque (1) no es razonable sostener que el determinista deba concluir que es imposible actuar mal y (2) me parece que el determinismo probablemente está en lo cierto.

¹²⁸ Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 78-9.

hacer lo subjetivamente correcto sin hacer lo correcto según los datos disponibles. Pero obsérvese que incluso un médico que hace lo correcto según los datos disponibles bien puede hacer lo incorrecto *tout court*.

También tiene interés conceptualizar las posturas consecuencialistas que median entre el egoísmo y el imparcialismo. Como hemos visto antes, según el egoísmo, mi propio bien es mi única meta y, por tanto, el bien ajeno no es en ninguna medida una meta última mía. En cambio, según el imparcialismo, el bien de cada persona es, en exactamente la misma medida, una meta última mía, sea quien sea yo. O sea, según esta teoría, el bien de cualquier persona tiene, para cada persona, el mismo peso normativo. Ahora bien, una teoría podría afirmar que el bien de toda persona tiene cierto peso normativo pero que el peso normativo del bien ajeno es menor o mayor que el peso normativo del bien propio. Consideremos sólo la opción de que sea menor. Entre el egoísmo y el imparcialismo se hallan innumerables teorías consecuencialistas diferentes que prescriben perseguir el bien de todos adscribiendo un peso menor al bien ajeno. Estas teorías difieren las unas de las otras porque los pesos menores que dan al bien ajeno varían de una teoría a otra. A las teorías que, a lo largo del continuo que va desde el egoísmo al imparcialismo, se acercan más al egoísmo podemos llamarlas **cuasi egoístas**. A las que se aproximan más al otro extremo, **cuasi imparcialistas**.

En diversos contextos a lo largo del resto de la presente investigación nos será útil usar los términos **maleficencia** y **beneficencia** en sentido etimológico para hacer referencia a (1) hacer daño a una o más personas¹²⁹ y (2) beneficiar a una o más personas (evitando un mal o generando un bien),¹³⁰ respectivamente.

¹²⁹ Cf. Ross, *Right and the Good*, p. 21. Conviene introducir al menos dos salvedades. A no ser que el contexto indique lo contrario, el término «maleficencia» no se refiere a los siguientes dos casos en los que no se suele pensar al evocar casos de «hacer daño a alguien» pero en los que en rigor sí se hace daño a alguien: (1) casos en los que se hace daño a alguien con su asentimiento y exclusivamente para su propio beneficio a largo plazo —como cuando un equipo de médicos opera a alguien— y (2) casos en los que se hace daño a un agresor sólo en la medida necesaria para defender a la(s) víctima(s) —como cuando un policía inmoviliza a un agresor retorciéndole el brazo—.

¹³⁰ Cf. Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 3: «No one denies that it is wrong to kill a person for the sake of stealing his car. Other areas of normative thought, by contrast, are characterized by great disagreement and uncertainty. The issue of required beneficence is a salient example». Cf. tb. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 348-9; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, pp. 8-9.

Por último, como trato de señalar por medio de las ocho preguntas que aparecen al final de este párrafo, el imparcialismo y el egoísmo son más complejos de lo que puede parecer a primera vista. Para simplificar la exposición, sólo hablaré explícitamente del imparcialismo y de las acciones. Gran parte de lo que diré acerca del imparcialismo será, *mutatis mutandis*, aplicable al egoísmo. Ahora bien, las ocho preguntas tienen significados claramente distinguibles. Para responder a cada una hay que señalar un conjunto de acciones. Y, desde el punto de vista del imparcialismo, es concebible que, para responder acertadamente a cada pregunta, haga falta señalar ocho conjuntos diferentes de acciones.

- (1) ¿Qué acciones concretas son incorrectas (según el criterio de corrección del imparcialismo)?
- (2) ¿Qué acciones concretas son incorrectas según las creencias no normativas del agente (en conjunción con el criterio de corrección del imparcialismo)?
- (3) ¿Qué acciones concretas son incorrectas según los datos disponibles?
- (4) ¿Qué acciones concretas deberían ser reprobadas y/o castigadas?
- (5) ¿Qué acciones concretas deberían ser tenidas por incorrectas?
- (6) ¿Qué acciones concretas evitaría realizar una persona que ha recibido una educación óptima según el imparcialismo?
- (7) ¿Qué acciones concretas deberían ser ilegales?
- (8) ¿Qué acciones concretas son incorrectas según el código moral que debería preconizarse públicamente?

Los capítulos restantes arrojarán luz sobre las diferencias entre estas preguntas.

2.3. • LA MORALIDAD COMÚN

2.3.1. Derek Parfit se refiere a la «common sense morality» como «the overlapping sets of similar, untheoretical moral beliefs that most people hold».¹³¹ Por un momento supongamos que existen estos conjuntos solapados de creencias morales no teóricas similares. En este caso, no sería razonable saltarse por completo la tarea de filosofar, y tratar sin más dichas creencias como si fueran piedras de toque de la verdad. Un

¹³¹ Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 138.

razonamiento tan simple como el siguiente es manifiestamente deficiente: «Lo dice la moralidad del sentido común; luego es verdad». Por lo tanto, nuestro objetivo no será el de describir las mencionadas creencias dando por supuesto que éstas son verdaderas. Tampoco será el de encontrar, sin más, un conjunto de principios morales armoniosos con dichas creencias.¹³² No obstante, tampoco sería razonable proceder como si lo que piensan los demás no pudiera orientarnos en ninguna medida en nuestra búsqueda de la verdad.

En seguida consideraremos los papeles que la moralidad común desempeñará en la presente investigación, pero antes intentemos responder brevemente a la pregunta de si existe tal moralidad. Como es bastante evidente que no hay ninguna creencia moral que hayan compartido todos y cada uno de los seres humanos, sería más sensato preguntarnos en qué *medida* existen creencias morales comunes a todas las personas. La respuesta que se ofrece a continuación se divide en siete partes.

(1) En primer lugar, conviene empezar por reconocer que responder con conocimiento de causa a esta pregunta requiere disponer de una cantidad ingente de datos detallados y que nadie está en condiciones de responder a ella con precisión. Para responder de forma exhaustiva, haría falta un conocimiento profundo de todas las culturas del mundo.

(2) En segundo lugar, es fácil sobreestimar cuántas discrepancias normativas hay y cómo de importantes son las que sí existen. Esto es así por diversas razones.

(2.1) Una de las más importantes es que los desacuerdos normativos llaman mucho más la atención que las coincidencias normativas. Parte de la explicación de esto reside en que en general tendemos a reparar en lo que nos parece diferente, ajeno o extraño mucho más que en lo que nos resulta familiar y, en consecuencia, las opiniones normativas que discrepan de las nuestras y de las de nuestro entorno nos llaman mucho más la atención que las que coinciden con ellas. Otra parte de la explicación estriba en que en general los desacuerdos normativos producen un impacto emocional mucho mayor que las coincidencias normativas, las cuales suelen pasar completamente inadvertidas. Una tercera parte de la explicación se halla en el hecho de que los desacuerdos normativos les parecen a los seres humanos muchísimo más problemáticos que las coincidencias normativas y, como consecuencia, prestan mucha más atención a los primeros. En efecto, en torno a las cuestiones normativas que son objeto de

¹³² Cf. Singer, «Sidgwick and Reflective Equilibrium», p. 515.

desacuerdos se celebran debates, se escriben libros, se organizan manifestaciones en la calle, se realizan atentados terroristas... Todo lo anterior ayuda a explicar por qué la existencia de discrepancias sobre cuestiones como el aborto y el apartheid termina convirtiéndose en objeto de nuestra atención en una medida mucho mayor que la existencia de, *e. g.*, un amplísimo acuerdo sobre la inmoralidad de matar a cualquier niño o adulto.¹³³

(2.2) Hay muchísimos desacuerdos normativos que son superficiales o secundarios y van acompañados de acuerdos normativos fundamentales o primarios, pero los acuerdos suelen pasar desapercibidos mientras que los desacuerdos normalmente captan mucho la atención. Con frecuencia, lo que posibilita esta coexistencia de desacuerdos de importancia secundaria y acuerdos básicos es que estos desacuerdos no se deben a desacuerdos normativos profundos sino simplemente a discrepancias acerca de cuestiones empíricas.¹³⁴ En efecto, hay muchos casos en los que se combinan unos juicios empíricos discrepantes con una postura normativa básica común, y esta combinación da lugar a unas discrepancias normativas relativamente superficiales o marginales pero llamativas. Consideremos un ejemplo sencillo.

- (a) *Juicio empírico discrepante*: Las sangrías disminuyen considerablemente las probabilidades de muerte en el caso de las patologías *a*, *b* y *c*.
- (b) *Juicio empírico discrepante*: Las sangrías aumentan considerablemente las probabilidades de muerte en el caso de las patologías *a*, *b* y *c*.
- (1) *Juicio normativo primario compartido*: Los médicos, los policías, los bomberos y otros miembros de profesiones que sirven al bien de la sociedad deberían velar por el bien de las personas a quienes sirven, en consonancia con sus funciones laborales.
- (y) *Juicio normativo discrepante*: Si un paciente tiene una de las patologías *a*, *b* o *c*, el médico debería practicarle una sangría.

¹³³ Cf., *v. gr.*, Gert, *Common Morality*, p. 14: «[...] moral questions such as whether it is morally acceptable to hurt someone simply because you dislike him are not controversial at all, but because they generate no discussion they tend to be forgotten». Donald Brown nos dice que en todas las sociedades el asesinato está prohibido (Brown, *Human Universals*, p. 138). Cf. *tb.*, *v. gr.*, Kluckhohn citado en Pojman, «Defense of Ethical Objectivism», p. 45; Brandt, *Ethical Theory*, p. 286: «Every culture has a concept of murder [...]».

¹³⁴ Cf. Brandt, *Ethical Theory*, p. 95; Brandt, *Facts, Values, and Morality*, pp. 80-1.

- (z) *Juicio normativo discrepante*: Si un paciente tiene una de las patologías *a*, *b* o *c*, el médico *no* debería practicarle una sangría.

La combinación de *a* y *1* da lugar a *y*, mientras que la combinación de *b* y *1* dan lugar a *z*. A este ejemplo le podríamos sumar muchos más. Los desacuerdos de carácter meramente empírico seguramente constituyen una de las causas principales de los desacuerdos normativos que se dan en torno a una amplia gama de cuestiones: la educación de los niños, tal o cual guerra, políticas económicas, la eutanasia, diversas posturas discriminatorias (racistas, sexistas, xenófobas...), la ayuda al desarrollo y otras muchas cuestiones.¹³⁵

(2.3) Al igual que las discrepancias sobre cuestiones empíricas, las discrepancias sobre cuestiones metafísicas pueden dar lugar a desacuerdos normativos secundarios pero llamativos que van acompañados de acuerdos normativos básicos que tienden a pasar inadvertidos.¹³⁶ Veamos un ejemplo sencillo que sirve para una gran variedad de casos.

- (a) *Juicio metafísico discrepante*: El dios de la lluvia hace que llueva, si se baila de cierta forma.
- (b) *Juicio metafísico discrepante*: No existe tal dios.
- (1) *Juicio normativo primario compartido*: No es razonable que una comunidad no trate de evitar grandes males como, por ejemplo, una hambruna por sequía.
- (2) *Juicio empírico compartido*: Si los cultivos de la comunidad no reciben agua pronto, habrá hambruna por sequía.
- (y) *Juicio normativo discrepante*: La comunidad debería bailar para el dios de la lluvia.
- (z) *Juicio normativo discrepante*: No merece la pena intentar bailar para el dios de la lluvia (puesto que no existe).

La conjunción de *a*, *1* y *2* llevan a la *y*, mientras que la combinación de *b*, *1* y *2* conducen a *z*.

¹³⁵ Cf. Gert, *Common Morality*, p. 13: «In everyday life most moral disagreement is due to disagreement about the facts, including facts about the probability of the consequences of the proposed action and of alternative courses of action».

¹³⁶ Cf., Rachels y Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, pp. 23-4; Brandt, *Ethical Theory*, pp. 105, 111.

Considérese un segundo ejemplo. Los hindúes creen en la reencarnación, el sistema de castas y la ley del karma.¹³⁷ La ley del karma supuestamente hace que todas las acciones malas sean castigadas y todas las buenas sean premiadas. Puesto que esta supuesta justicia kármica puede realizarse en una vida posterior, la ley del karma determina nuestra casta, entre otras cosas. Nacemos en una casta baja o alta en función del demérito o mérito de nuestras acciones realizadas en vidas pasadas. Así pues, las creencias metafísicas en el karma y la reencarnación desempeñan un papel central en la legitimación del sistema de castas. Por lo tanto, los desacuerdos normativos que hay acerca de la legitimidad del sistema de castas seguramente se deben en una medida notable a desacuerdos sobre el valor de verdad de las creencias metafísicas en cuestión. Así que, si se eliminaran estas discrepancias metafísicas, seguramente se produciría un acercamiento notable de las posturas normativas en cuestión. Y este acercamiento sería posible gracias a unos acuerdos normativos fundamentales. Por ejemplo, lo más probable es que casi todo el mundo estuviera de acuerdo en que es deseable evitar que personas inocentes sufran grandes males innecesarios.

(2.4) Las flaquezas humanas mencionadas en el apartado 1.5.2 también pueden dar lugar a desacuerdos normativos secundarios pero llamativos que van acompañados de coincidencias normativas básicas que suelen pasar desapercibidas. Las flaquezas pueden generar estos desacuerdos influyendo directamente en los juicios normativos o influyendo en juicios empíricos o metafísicos que, a su vez, influyen en juicios normativos. Consideremos un solo ejemplo. El ofuscamiento del entendimiento por los intereses económicos, la falta de empatía, la proclividad hacia la comodidad y una motivación no filosófica como el temor a ciertos costes sociales pueden confluir para impedir que un esclavista reconozca que sus esclavos son auténticos seres humanos como él. Pero su juicio empírico erróneo sobre esta cuestión es compatible con el juicio normativo de que todo auténtico ser humano debe gozar de libertad —juicio que seguramente comparte—.

(2.5) Los desacuerdos empíricos, los metafísicos y las flaquezas humanas no sólo generan desacuerdos normativos por separado, sino que también lo hacen de forma conjunta. Esta acción conjunta contribuye incluso más a que subestimemos la medida en la que existen posturas normativas fundamentales comunes.

¹³⁷ Cf., v. gr., Fenton *et al.*, *Religions of Asia*, pp. 41-6; Donagan, *Theory of Morality*, p. 34.

(2.6) Los desacuerdos normativos de importancia secundaria que van acompañados de coincidencias normativas centrales y se deben a desacuerdos empíricos y metafísicos dan lugar a prácticas y costumbres diversas y llamativas. Tener noticia de estas prácticas y costumbres contribuye a que se sobreestime con mucho cuántos desacuerdos hay y cómo de importantes son los que sí existen.

(2.7) Distingamos entre las circunstancias en las que alguien piensa y las circunstancias reales. Podemos llamar a las primeras *las circunstancias pensadas* y a las segundas *las reales*. Las primeras y las segundas difieren a menudo pero es concebible que coincidan. Ahora bien, supongamos que alguien —llamémosle Z— *piensara* en todos los conjuntos posibles de circunstancias en los que cualquier persona imaginable pudiera encontrarse. Podemos usar la letra A para representar a cualquiera de las incontables personas imaginables. Es cierto que ningún ser humano es capaz de pensar en tantas circunstancias y tantas personas, pero supongamos que Z sí es capaz. Supongamos también que Z formara un juicio (normativo) sobre qué debería hacer A en cada conjunto posible de circunstancias pensadas. Supongamos también que otra persona —X— hiciera lo mismo que Z, es decir, (1) *piensara* en todos los conjuntos posibles de circunstancias en los que A pudiera encontrarse y (2) formara un juicio sobre qué debería hacer A en cada uno de estos conjuntos. Por último, supongamos que Z y X coinciden en todos sus juicios sobre qué debería hacer A en cada conjunto posible de circunstancias. Dados estos supuestos, podemos decir que, en cuanto a cualquier persona en cualquier conjunto de circunstancias pensadas, Z y X están de acuerdo en lo que la persona debería hacer. Así pues, podemos decir, a falta de una expresión mejor, que Z y X están completamente de acuerdo *en abstracto*. Podemos decir esto porque cuando Z y X *piensan* en una persona con las mismas características y *piensan* en unas circunstancias con las mismas características, forman el mismo juicio sobre lo que la persona debería hacer.

Si dos personas discrepan acerca de qué debería hacer cierta persona concreta/real que se encuentra en unas circunstancias concretas, podemos decir —a falta de una expresión mejor— que están en desacuerdo *en la práctica*. Podemos decir esto porque están en desacuerdo sobre qué acción *real* una persona *real* debería realizar en unas circunstancias *reales*. Ahora bien, puesto que las *circunstancias pensadas* (y, en realidad, también las personas pensadas) pueden diferir de las *reales*, dos personas pueden estar en desacuerdo *en la práctica* aunque estén completamente de acuerdo *en abstracto*. Por ejemplo, Z y X —cuyas posturas coinciden perfectamente en abstracto—

pueden discrepar acerca de qué acción concreta debería realizar una persona concreta, Juan, en unas circunstancias concretas: por un lado, Z podría pensar que Juan debería mentir porque las circunstancias son tales que no mentir tendría consecuencias catastróficas y, por otro lado, X podría pensar que Juan debería decir la verdad porque no mentir no tendrá malas consecuencias. Z y X pueden aprobar acciones concretas diferentes cuando *piensan* en circunstancias diferentes.

Para no sobreestimar, con mucho, la cantidad y la entidad de los desacuerdos normativos que hay, es necesario tener presente hasta qué punto las personas pueden estar de acuerdo en abstracto a la vez que forman y emiten juicios normativos diferentes sobre acciones o medidas concretas para circunstancias concretas. Aunque el conjunto real de circunstancias es siempre singular, los conjuntos pensados de circunstancias a menudo difieren y difieren mucho.¹³⁸ *Grosso modo*, esta heterogeneidad en las circunstancias pensadas se debe al perspectivismo propio de la condición humana y a la diversidad del contenido de las distintas perspectivas no sólo dentro de una misma familia, subcultura o cultura, sino también entre contextos materiales y culturales notablemente diferentes. Henry Sidgwick menciona que los isleños del Pacífico Sur consideran el robo como una falta muy venial y añade que esto se debe, según Dugald Stewart, a que pueden vivir sin trabajar o sin apenas trabajar.¹³⁹ Refiriéndose a un caso muy diferente, la antropóloga Ruth Benedict dice que los *Dobuan* de Melanesia viven, durante varios meses anteriores a la cosecha, al borde de la muerte por inanición. Si durante estos meses alguno sucumbe a la tentación de comerse sus propios ñames de siembra, se convierte en proscrito y vagabundo de por vida.¹⁴⁰ Supongamos, en consonancia con estos datos, que los *Dobuan* consideran el robo de comida como una trasgresión muy grave. Y supongamos que los isleños mencionados por Sidgwick evalúan los robos de comida de la misma forma que evalúan los demás, es decir, como intrascendentes. En este caso, ¿habría que decir que estos isleños y los *Dobuan* discrepan en sus juicios normativos acerca de la gravedad de las faltas consistentes en el robo de comida? No disponemos de información suficiente como para responder con precisión a esta pregunta; pero, dado que las circunstancias en las que piensan los

¹³⁸ Cf. Brandt, *Facts, Values, and Morality*, p. 80; Brandt, *Ethical Theory*, p. 273. Cf. tb. Darwall, *Philosophical Ethics*, p. 65.

¹³⁹ Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 454.

¹⁴⁰ Benedict, «Defense of Ethical Relativism», p. 35.

isleños seguramente difieren profundamente de las circunstancias en las que piensan los *Dobuan*, es posible que, en cuanto al robo, ambos grupos estén completa o notablemente de acuerdo en abstracto. Hay muchos casos análogos a este.

(2.8) Cabe señalar, en último lugar, que el ser humano no siempre hace lo que cree que debería hacer o lo que normalmente cree que debería hacer. Por ejemplo, por culpa de la *akrasia* o debilidad de la voluntad, muchas veces las personas hacen cosas que ellas mismas normalmente desaprobaban.¹⁴¹ Así pues, si suponemos que las personas aprueban todo lo que ellas mismas hacen, atribuiremos a las personas diversas posturas normativas que en realidad no tienen. Estas atribuciones erróneas pueden contribuir a que sobreestimemos la cantidad de desacuerdos normativos que hay.

(3) En tercer lugar, todas las sociedades abriga pareceres morales.¹⁴² Según todas, hay, por ejemplo, acciones que están mal. Todas formulan juicios morales. Y, por lo tanto, todas afirman, al menos implícitamente, la legitimidad de la existencia del juicio moral.

(4) En cuarto lugar, puede hallarse un buen argumento a favor de la existencia, no sólo del consenso metaético implícito señalado en el párrafo anterior, sino también a favor de la existencia de diversos pareceres morales compartidos. Al argumento, que expongo esquemáticamente a continuación, podemos darle el nombre de *argumento en defensa de una moralidad compartida*.¹⁴³

¹⁴¹ *Locus classicus*: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 103 ff. (VII.2.1146a y sigs.).

¹⁴² Cf. Silberbauer, «Ethics in small-scale societies», esp. pp. 15, 17, 27; Kluckhohn, «Ethical Relativity», p. 671; Brandt, *Ethical Theory*, pp. 87-9; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 164 y sigs.; Brown, *Human Universals*, pp. 138-9. Es pertinente tb. Rawls, *Theory of Justice*, p. 489 y anteriores. Q. v. tb. nota 146.

¹⁴³ Cf.: Rachels y Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, pp. 25-7: «[...] there are some moral rules that all societies must have in common, because those rules are necessary for society to exist» (p. 27). Gert, *Common Morality*, pp. 8-10, 12, 26: «Whereas widespread failure to follow the moral ideals prevents a society from flourishing, widespread violations of the moral rules make it impossible to maintain a viable society». Mill, *Utilitarianism*, p. 316 (chap. V). Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 126, 161. Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 201. Brandt, *Ethical Theory*, pp. 87-92. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 461-2. Son pertinentes tb., v. gr., Urmson, «Saints and Heroes», p. 704; Kavka, «The Reconciliation Project», pp. 509-10; Brandt, *Facts, Values, and Morality*, esp. p. 130; Haviland, *Cultural Anthropology*, p. 45.

- (1) El ser humano alberga interés por sí mismo y por otros: se preocupa por sí mismo y por otros.¹⁴⁴
- (2) A menudo se dan en los seres humanos tendencias que, de ser seguidas, contrariarían en mayor o menor medida a todo el mundo frustrando dichos intereses (psicológicos). Tal frustración depende no sólo de la existencia de dichas tendencias sino también de la existencia de (1) diversos deseos y necesidades que son elementos constantes de la condición humana y (2) diversas condiciones materiales ordinarias de la existencia humana, incluida nuestra vulnerabilidad física.¹⁴⁵
- (3) Es natural que se valore positivamente lo que, a un coste que parece razonable, previene, modera o contiene las mencionadas tendencias.
- (4) Que se suscriban ciertos valores previene, modera y contiene, directa o indirectamente, las mencionadas tendencias.

Este argumento podría desarrollarse de forma más precisa y mucho más extensa, pero aquí tendremos que conformarnos con agregar unos pocos comentarios. Dos ejemplos de tendencias que se dan a menudo y que, de seguirse sin control, tendrían consecuencias que contrariarían a todo el mundo son la tendencia a infligir un daño físico a otro por tal o cual motivo y la de engañar a otros por tal o cual motivo (por medio de la estafa, la promesa falsa, etc.). Fijémonos en el caso de la tendencia a herir a otro. A los seres humanos nos importa mucho no ser gravemente heridos y que otras personas que conocemos no lo sean. Las heridas graves frustran deseos corrientes tales como el de no padecer dolor uno mismo o el de que nuestros seres queridos no mueran. Además, las heridas graves dificultan la satisfacción de diversas necesidades humanas tales como la de obtener agua y comida. Como consecuencia, es natural que valoremos positivamente leyes, costumbres, valores... que, directa o indirectamente, previenen, moderan y/o contienen, a un coste aparentemente razonable, la tendencia a herir. En cuanto a los pareceres morales que hacen lo mismo, es natural que los valoremos positivamente sintiendo que son válidos y que es bueno que se tengan. Algo parecido puede decirse con respecto a otras tendencias que dificultarían mucho la convivencia si fueran seguidas sin control. La conclusión que se desprende del argumento anterior es

¹⁴⁴ Cf. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 3-9 (pt. I, sec. I, chap. I); Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, esp. pp. 108-18 (sec. 5, pt. 2), 164-9 (app. 2): «No man is absolutely indifferent to the happiness and misery of others» (p. 109, n. 19). *Q. v.* nota 175.

¹⁴⁵ Cf., p. ej., Riechmann, *Necesitar, desear, vivir*, p. 11 y sigs.

que es de esperar que todas las sociedades compartan diversos pareceres morales. Entre estos pareceres compartidos seguramente figuran de forma central la condena en general del homicidio, la desaprobación en general de infligir dolor, la desaprobación en general de coartar la libertad de otros o la condena en general del engaño.

Resulta iluminador imaginar de forma creativa diversos pareceres morales contrarios a los de la lista anterior. Considérese por ejemplo un parecer moral contrario al de la desaprobación de causar dolor: el de que es bueno que en cualquier situación causemos dolor. Para que cada persona terminara siendo de esta opinión, tendría que terminar creyendo que cualquier persona con la que se relaciona —su madre, sus hijos, etc.— estaría equivocada si no creyera que en cualquier situación es bueno causarle dolor. Cada persona también tendría que terminar creyendo que en *cualquier* situación es bueno que ella misma inflija dolor a su padre, sus hijos, etc.

Obsérvese que el argumento en defensa de una moralidad compartida pretende convencernos de una tesis no normativa, a saber, la de que existen diversos pareceres morales básicos compartidos por todas o casi todas las sociedades. En rigor, el argumento no pretende justificar estos pareceres, si bien sería comprensible y razonable que alguien, después de reflexionar sobre él, estuviera más convencido de la valía de varias normas morales centrales. Por otra parte, el que nos resulte convincente el argumento no nos compromete a abrazar, p. ej., alguna de las teorías morales más discutidas en el campo de la ética en vez de otra.

(5) En quinto lugar, hay buenas razones por las que pensar que los datos antropológicos corroboran la conclusión arrojada por el argumento anterior.¹⁴⁶ Por ejemplo, Clyde Kluckhohn afirma:

Every culture has a concept of murder, distinguishing this from execution, killing in war, and other ‘justifiable homicides’. The notions of incest and other regulations upon sexual behavior, of prohibitions upon untruth under defined circumstances, of restitution and reciprocity, of mutual obligations between parents and children—these and many other moral concepts are altogether universal.¹⁴⁷

Es cierto que se ha observado una gran diversidad de prácticas culturales entre las diversas sociedades que pueblan y han poblado la Tierra. Pero, como hemos visto antes,

¹⁴⁶ Cf., v. gr., Brown, *Human Universals*, esp. pp. 138-9; Kluckhohn, «Ethical Relativity», esp. pp. 671-2; Pojman, «Defense of Ethical Objectivism», pp. 44-45; Brandt, *Ethical Theory*, pp. 95-99, 286-7; Silberbauer, «Ethics in small-scale societies».

¹⁴⁷ «Ethical Relativity», p. 672.

es imprescindible recordar, entre otras cosas, que numerosas prácticas diferentes son compatibles con compartir los mismos valores morales básicos.

(6) En sexto lugar, los datos de los que muchas personas ya disponemos conducen, si se analizan de forma no simplista, a la conclusión de que seguramente hay diversos pareceres morales comunes a la inmensa mayoría de las personas. En el mundo de principios del siglo XXI muchos de nosotros tenemos ya una familiaridad considerable con otras culturas. Muchos de nosotros hemos conocido personalmente a muchas personas de diversos continentes como Asia o África; hemos viajado a diversos lugares del mundo como Rusia o Japón; hemos visto cine coreano, polaco...; hemos visto numerosos programas de televisión que informan de la vida en Sudáfrica, Tailandia, India... Probablemente nos habrán llamado la atención, ante todo, múltiples diferencias culturales; pero, si hacemos un esfuerzo consciente por buscar de forma no simplista lo universal entre las diferencias, creo que encontraremos, con el tiempo, puntos de coincidencia de gran entidad. Pero tendremos que superar, entre otras cosas, nuestra tendencia a reparar sólo en las diferencias.¹⁴⁸

En general resulta muy fácil que uno tenga creencias que son *obviamente* falsas por estar claramente reñidas con los datos de los que uno mismo dispone. Piénsese, por ejemplo, en las creencias en la magia negra, los chamanes, las supersticiones, la astrología, diversos seres sobrenaturales, etc. Si analizáramos de forma no simplista los datos de los que disponemos, nos desharíamos de estas creencias o, como mínimo, tendríamos muchas más dudas al respecto.

Puede ser esclarecedor imaginar algunas situaciones hipotéticas. Si en Seúl, Addis Abeba, Chicago, Tokio, Moscú, Ankara, Bombay, Montevideo... les claváramos a diversas personas elegidas aleatoriamente una aguja larga, ¿se indignarían nuestras víctimas? Y si les mintiéramos convincentemente diciéndoles con angustia en la voz que les han salido unas marcas horrendas en la cara, ¿se indignarían al llegar a un espejo y ver que no tienen nada? Creo que sí, y la indignación es un sentimiento moral que revela valores. Entre otras cosas, tiende a revelar qué es lo que uno sería reacio a

¹⁴⁸ Gert, *Common Morality*, p. 125: «It is not generally recognized that disagreement on the correct answer to a controversial question is compatible with complete agreement that 99 percent of the possible answers are incorrect. It is also compatible with complete agreement on the answers to 99 percent of the moral questions.»

hacer.¹⁴⁹ Ahora supongamos que intentáramos convencer a los demás de que las leyes válidas no son aquellas que minimizarían el sufrimiento sino aquellas que maximizarían la cantidad de perejil en la Vía Láctea. ¿Cuál sería su reacción? Presumo que en todas partes defender con éxito esta segunda tesis nos resultaría muchísimo más difícil que conseguir que prospere una defensa de la primera. Estos son sólo algunos ejemplos.

Llegados a este punto, facilitaría la exposición si acordáramos una definición para el término «moralidad común». Propongo por el momento, como la opción más sensata, una definición parecida a la de Parfit citada al inicio de la presente sección. La *moralidad común* es, por definición, el conjunto de pareceres morales importantes similares compartidos por la mayoría de las personas del mundo.

(7) Parece razonable pensar que algunos filósofos que han dedicado mucho tiempo a la filosofía moral estén entre las personas más capacitadas para juzgar la medida en la que existen pareceres morales compartidos, por su capacidad de evitar, entre otras cosas, los errores señalados en la parte 2 del presente apartado. Y son muchos los filósofos de primer orden que creen que existe la moralidad común o algo similar.^{150,151} El ejemplo más destacado es Bernard Gert. Este autor en *Common Morality* —obra en la que estuvo trabajando unos 40 años— afirma lo siguiente:

¹⁴⁹ Cf., v. gr., Rawls, *Theory of Justice*, esp. pp. 484, 488.

¹⁵⁰ Ejemplos: Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 16-9: «[...] we must acknowledge that there are disputes [...]. [...] But these acknowledgements should not blind us to the fact that there is wide agreement that certain kinds of acts are morally prohibited, at least in normal circumstances». Rachels y Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, p. 25-27, 32: «[...] there are some values that all cultures share, such as the value of truth telling, the importance of caring for the young, and the prohibition on murder». Rachels, *Ethical Theory I*, esp. p. 4. Sidgwick, *pássim*, esp. pp. 85, 101-2 y 199-407 (bk. III). Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 75, 138. Nagel, *View from Nowhere*, p. 176. Ross, *Right and the Good*, esp. pp. 16-47 (chap. II). Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, *pássim*. Brandt, *Ethical Theory*, esp. pp. 95, 286-8. Kagan, *Normative Ethics*, *pássim*, esp. p. 25: «Most of us (the readers of this book, at any rate) share a common moral outlook which we might call *commonsense morality*». Kagan, *Limits of Morality*, p. xi.

En el texto digo «o algo similar» ante todo porque a menudo se emplea el término «moralidad común» o un término similar —como «common moral intuition», «common-sense morality» o «ordinary morality»— sin precisar su significado.

¹⁵¹ En la medida en la que hay filósofos de primer orden que creen lo opuesto, también tenemos una razón por la que pensar que la moralidad común no existe. Cf., v. gr., Mackie, *Ethics*, pp. 36-8.

The widespread belief that there is no common or universal morality, that there is only the morality of this group or the morality of that society, is false.¹⁵²

.
Insofar as they [«moral agents»] do not use any beliefs that are not shared by all moral agents, they all agree that killing, causing pain or disability, or depriving of freedom or pleasure any other moral agent is immoral unless there is an adequate justification for doing such action.¹⁵³ Similarly, they all agree that deceiving, breaking promises, cheating, breaking the law, and neglecting duties also need justification in order not to be immoral. There are no real doubts about these matters. [...] || [...] All moral agents also agree that such actions as saving lives, relieving or preventing pain, curing or preventing disabilities, and preventing the loss of freedom or pleasure are morally good actions unless doing them involves violating a moral rule [such as those that prohibit the aforementioned actions when these lack «adequate justification»].¹⁵⁴

Cabe aducir tres observaciones adicionales. En cuanto a la primera, uno de los mayores debates que se ha producido en el último siglo en el campo de la filosofía moral es el que se ha mantenido entre posturas afines al imparcialismo (las cuales se llaman con frecuencia «consecuencialistas») y posturas teóricas relativas al agente. En el debate mismo y en las descripciones que se hacen de éste, aparecen con mucha frecuencia afirmaciones y argumentos que dan a entender que los autores de estos argumentos y afirmaciones creen que existen pareceres morales compartidos por la generalidad de las personas. Para poder ver unos ejemplos de esto, consideremos dos términos técnicos. Las **restricciones deontológicas** prohíben, por definición, *hacer* ciertas acciones que maximizarían el bien de todos.¹⁵⁵ Muchos partidarios de posturas relativas al agente creen que existen restricciones deontológicas que, *e. g.*, prohíben en

¹⁵² Gert, *Morality*, p. 1.

¹⁵³ Gert aclara con precisión el significado de todas las expresiones clave que aparecen en esta cita, incluidas, entre otras, las expresiones «moral agent», «adequate justification» y «any beliefs that are not shared by all moral agents».

¹⁵⁴ Gert, *Common Morality*, pp. 8-9. Gert añade: «[...] that there is even a small chance that this book may help make people aware that they share a common morality and that all of their moral disagreements occur within a larger area of moral agreement makes it worth the effort» (p. 10).

¹⁵⁵ Estas restricciones o unas parecidas han recibido diversos nombres: «(agent-centered) constraints» (Kagan, *Limits of Morality*, p. 4; Kamm, *Intricate Ethics*, p. 14), «side-constraints» (Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 28-31; Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, p. 9), «agent-centered restrictions» (Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 2); «deontological constraints» (Nagel, *View from Nowhere*, p. 175; Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, p. 4)...

ciertos casos hacer daño a otra persona cuando hacerlo maximizaría el bien de todos. Los **permisos deontológicos** permiten, por definición, *omitir* diversas acciones que maximizarían el bien de todos.¹⁵⁶ Muchos partidarios de posturas relativas al agente creen que existen tanto restricciones como permisos deontológicos. Ahora bien, tanto estos partidarios como muchos de los que hacen referencia al debate entre éstos y los partidarios de posturas afines al imparcialismo afirman, explícita o implícitamente, que los pareceres morales de la mayoría de las personas discrepan del imparcialismo en razón del hecho de que estos pareceres afirman la existencia de restricciones y permisos deontológicos.¹⁵⁷ Además, muchos partidarios de posturas afines al imparcialismo mismo también atribuirían estos pareceres morales a la mayoría de las personas (y añadirían que esta mayoría se equivoca). Ahora bien, si efectivamente la mayoría de las personas comparten estos pareceres u otros parecidos, existe la moralidad común al menos en esta medida.

La segunda de las tres observaciones es que a menudo se impugna el imparcialismo aduciendo supuestos contraejemplos, es decir, presentando supuestas implicaciones desacreditadoras de la teoría.¹⁵⁸ Al argumentar de esta forma, el detractor de la teoría revela su creencia de que hay ciertos pareceres morales ampliamente compartidos; pues, si no creyera esto, no podría creer que el supuesto contraejemplo funcionará como tal, es decir, que servirá para disminuir la confianza en el imparcialismo entre los que lo escuchan. Esta es sólo una de las numerosas maneras en las que en el campo de la filosofía moral se revela la creencia de que hay diversos pareceres morales ampliamente compartidos. Al centrarnos en el imparcialismo más adelante en la tercera parte de la presente investigación, consideraremos algún contraejemplo de esta teoría.

Antes de formular la tercera y última observación, conviene hacer unas precisiones terminológicas. En líneas generales, la *ética normativa* —que se distingue de la ética aplicada y de la metaética— tiene como quehacer la identificación y defensa de los principios morales más básicos o teorías morales.¹⁵⁹ Ahora bien, podemos distinguir entre las auténticas implicaciones prácticas de una teoría moral y las implicaciones

¹⁵⁶ Cf., v. gr., Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, p. 5 («agent-relative permissions»); Kagan, *Limits of Morality*, p. 3 («options»); Kamm, *Intricate Ethics*, pp. 14-15 («prerogatives»).

¹⁵⁷ Cf., por ejemplo, Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, pp. 1-13; Kagan, *Normative Ethics*, p. ej., pp. 70 ff., 153 ff.; Rachels, *Ethical Theory 2*, p. 1 ff.

¹⁵⁸ Cf., p. ej., McCloskey, «Examination of Restricted Utilitarianism», esp. pp. 468-9.

¹⁵⁹ Cf., p. ej., Kagan, *Normative Ethics*, pp. 1-7.

prácticas que la mayoría de sus partidarios *creen* que la teoría tiene. Ambos conjuntos de implicaciones pueden coincidir o no. Podemos llamar al segundo conjunto mencionado *las supuestas implicaciones*.

En cuanto a la tercera observación, son relativamente parecidas las supuestas implicaciones de todas las teorías dentro de la ética normativa que cuentan con un número no muy escaso de partidarios —teorías como las de la universalizabilidad, las del observador ideal, las contractualistas, las éticas de la virtud, las teorías intuicionistas, las particularistas, las utilitaristas y las de la ley natural—. ¹⁶⁰ Pensar en teorías que nadie defiende facilita el darse cuenta de la similitud de estas supuestas implicaciones. Considérese, por ejemplo, el **misanthropismo**, la teoría que afirma que cada uno debería maximizar el mal de todos. O considérese (1) la teoría que prescribe maximizar la cantidad de perejil en la Vía Láctea, (2) la teoría que prescribe alternar constantemente los actos perniciosos a corto plazo con los beneficiosos a corto plazo o (3) la teoría deontológica que establece los deberes *pro tanto* de lisiar a otros, engañarlos, etc. Ahora bien, las supuestas implicaciones prácticas de las principales teorías dentro de la ética normativa se asemejan, en líneas generales, a las implicaciones prácticas de las reglas que numerosos filósofos identificarían como las de la moralidad común. Seguramente la explicación más acertada de esta semejanza es que en cierta medida existe una moralidad común y que a la inmensa mayoría de las personas sólo les resultan verosímiles aquellas posturas teóricas que parecen guardar cierta similitud con esa moralidad.

A la luz de las breves reflexiones anteriores, parece muy probable que la inmensa mayoría de las personas del mundo compartan diversos pareceres morales similares e importantes. Además, estos pareceres seguramente se asemejan, al menos en una medida considerable, a los que, por ejemplo, Gert y Ross afirman que son ampliamente compartidos. ¹⁶¹ Ambos filósofos señalan diversos pareceres morales que nos resultarían muy familiares a todos o a casi todos nosotros: ideas tales como la prohibición general de causar daño físico a otros o la prohibición general de engañar a los demás.

¹⁶⁰ Cf. Gert, *Common Morality*, p. viii: «Common morality is the foundation for all philosophical theories of morality».

¹⁶¹ En cuanto a Ross, véase *Right and the Good* (chap. II) donde habla de «what we really think» y «our moral convictions».

Hemos estado usando la expresión «moralidad común» para hacer referencia al «conjunto de pareceres morales importantes similares compartidos por la mayoría de las personas del mundo». En adelante, para hacer referencia al referente de la expresión «moralidad común» usada en este sentido podemos usar la expresión *moralidad común mundial*. Ahora bien, para mayor seguridad podríamos restringir el significado de la expresión «moralidad común» de tal forma que hablar de «la moralidad común» sólo supusiera hacer afirmaciones sobre Occidente. Circunscribiendo el significado de esta forma, la expresión se referiría al conjunto de pareceres morales importantes similares compartidos por la mayoría de las personas *de Occidente*. En este caso, estaríamos empleando la expresión para hablar de la parte del mundo mejor conocida por (1) los autores que figuran en la bibliografía de la presente investigación, (2) por el lector en el caso más probable y (3) por el autor. Hay otra consideración que arguye en favor de esta restricción del significado. La pertenencia a la moralidad común mundial de algunos pareceres morales que muchos filósofos consideran corrientes seguramente está menos corroborada que la pertenencia de otros pareceres, y aquí a veces hablaremos de los pareceres morales pertenecientes al primero de estos dos grupos. Por ejemplo, más adelante consideraremos unos pareceres morales que son, según muchos filósofos, compartidos por la generalidad de las personas y que afirman la existencia de ciertas restricciones deontológicas y permisos deontológicos. La existencia de estos pareceres está menos corroborada que, por ejemplo, la existencia de un parecer simple de condenación en general (que admite excepciones) de causar daño a otros. A la luz de estas consideraciones, propongo que empleemos el significado restringido de la expresión **moralidad común**, a pesar de tener también buenos motivos para emplear el significado original que tiene un referente más amplio. Usando el nuevo significado, será posible utilizar la expresión «moralidad común» con mayor seguridad en nuestros juicios. Por ejemplo, al centrarnos así en Occidente podremos decir con mayor seguridad que las restricciones deontológicas pertenecen a la «moralidad común».

Todas las características que atribuiré en algún momento a la moralidad común cumplirán *como mínimo* estas tres condiciones: (1) muchos filósofos las atribuyen a la moralidad común, (2) el autor comparte la opinión de éstos, (3) parecen claramente compatibles con las conclusiones sobre la moralidad común mundial a las que hemos llegado en la presente sección. También cumplirán seguramente la condición siguiente: el lector comparte la opinión de dichos filósofos.

Sobre la base de las reflexiones anteriores, en adelante supondré que la moralidad común incluye las siguientes normas, sin circunscribirse necesariamente sólo a ellas: (1) una prohibición general y sustancial de agresión física a otros y (2) una prohibición general y sustancial de engañar a otros.¹⁶² Digo que estas prohibiciones son *generales* porque admiten excepciones de diversos tipos. Las siguientes acciones son ejemplos de acciones que infringen la primera prohibición: (a) matar a alguien, (b) lesionar a alguien, (c) coaccionar a alguien infligiéndole dolor... Las siguientes son ejemplos de acciones que contravienen la segunda prohibición: (a) hacer promesas solemnes en falso, (b) realizar intercambios comerciales engañosos, (c) mentir sobre importantes cuestiones de interés público... La siguiente acción puede servir como un ejemplo de una excepción admitida por la primera prohibición *general*: hacer daño a otro únicamente en defensa propia. Aquí no pretendo describir esta excepción con precisión sino simplemente esbozarla en líneas generales.

Cuando necesitemos hacer referencia al conjunto de normas morales vigentes en tal o cual sociedad en un momento dado, usaremos la expresión **moralidad positiva**.

2.3.2. ¿De qué formas recurriremos a la moralidad común? Y ¿qué interés tiene recurrir de alguna forma a ella? Puesto que para responder a estas preguntas hará falta hacer referencia repetidamente al egoísmo y al imparcialismo, usemos la expresión «las dos teorías consecuencialistas» o simplemente la expresión «las dos teorías» para hacerlo.

Una de nuestras tareas consiste en comparar la moralidad común con las dos teorías consecuencialistas. Esta comparación, *explícita o no*, sirve, entre otras cosas, para exponer implicaciones importantes de las dos teorías. Por ejemplo, la moralidad común prohíbe, al menos en general, herir a otras personas. Si intentamos comparar este aspecto de la moralidad común con las dos teorías, este esfuerzo de comparación nos llevará a considerar las implicaciones de éstas en relación con, p. ej., las pautas prácticas o las disposiciones. Así pues, la comparación —explícita o no— de la moralidad común con las dos teorías nos conducirá a una comprensión mucho más profunda de éstas. Tal comprensión posibilita juzgar las teorías de forma más atinada.

¹⁶² Aparte de los textos de Gert y Ross ya mencionados, cf. tb., v. gr., Donagan, *Theory of Morality*, esp. p. 81 y sigs; Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 252-3, 337-61 (bk. III, chap. XI).

En muchas ocasiones, parte de lo que pretenden hacer los filósofos y los legos cuando critican una de las dos teorías consecuencialistas es señalar una discrepancia entre la teoría y los pareceres morales de la mayoría de las personas. Al hacer esto, su pretensión es mostrar que la teoría tiene implicaciones *contraintuitivas* para la mayoría de las personas. (A menudo esto se hace sin usar una expresión parecida a «moralidad común».) Por otra parte, algunos defensores del egoísmo o del imparcialismo intentan mostrar que la teoría que suscriben discrepa de la moralidad común menos de lo que otros filósofos creen. Su pretensión es mostrar que su teoría no tiene ciertas implicaciones que la mayoría de las personas encontrarían contraintuitivas. Una comparación adecuada de la moralidad común con las dos teorías podría revelar, por ejemplo, que en el caso del egoísmo o del imparcialismo se dan menos discrepancias contraintuitivas de lo que a menudo se cree y que algunos de dichos defensores tienen razón.

Algunos filósofos han dicho que el egoísmo o el imparcialismo discrepa más de la moralidad común y otros han dicho que discrepa menos. Pero ¿realmente tiene interés saber qué discrepancias y coincidencias hay entre la moralidad común y estas dos teorías? En parte tiene interés porque saberlo supone conocer implicaciones importantes de las dos teorías, y conocer las implicaciones de éstas nos ayuda a determinar si son válidas o no. En parte tiene interés por otros motivos. Si alguien está en desacuerdo conmigo y no hallo razones por las que concluir que su juicio es menos digno de crédito que el mío, yo debería tener, como mínimo, dudas profundas acerca de la exactitud de mi propia postura.¹⁶³ En adelante podemos decir que si en la situación descrita no tengo tales dudas, peco de **egocentrismo doxástico**. Por otra parte, si alguien está de acuerdo conmigo y no hallo razones por las que concluir que su juicio es menos digno de crédito que el mío, es razonable pensar que su coincidencia con mi postura corrobora ésta al

¹⁶³ Cf.: Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 268: «If we and others hold conflicting views, and we have no reason to believe that *we* are the people who are more likely to be right, that should at least make us doubt our view». Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 342: «[...] if I find any of my judgments [...] in direct conflict with a judgment of some other mind, there must be error somewhere: and if I have no more reason to suspect error in the other mind than in my own, reflective comparison between the two judgments necessarily reduces me temporarily to a state of neutrality». Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 17: «El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*)».

menos ligeramente. *Two heads are better than one* y cuatro ojos ven más que dos (pero esto no quiere decir que no pueda demostrarse más tarde que estemos equivocados los dos). Ahora bien, dedicar años a la filosofía moral es mejor, creo yo, que confiar ciegamente en la moralidad común, en parte porque esta dedicación puede revelar razones de peso por las que rechazar diversos elementos de esta moralidad. De hecho, más adelante consideraremos algunas de estas razones. Pero, por otra parte, *en la medida en la que* no hallamos razones por las que dudar de un juicio compartido por millones de personas, este juicio establece, *en ausencia de otras consideraciones pertinentes*, cierta presunción favorable al mismo. Así pues, es claramente concebible que en cierto estadio de nuestras reflexiones sea razonable pensar que alguna parte de la moralidad común corrobora o desacredita en alguna medida nuestro propio juicio.¹⁶⁴

Cabe mencionar también que descubrir discrepancias entre la moralidad común y las dos teorías consecuencialistas supone encontrar cuestiones que conviene investigar. En la segunda y la tercera parte de la presente investigación profundizaremos en algunas de estas cuestiones.

¿Qué más puede decirse a favor de la moralidad común y de tomar ésta en consideración? En primer lugar, podemos imaginar códigos morales que parecen poner a la humanidad a su servicio, en vez de más bien servir a la humanidad siéndole útil a ésta. Ahora bien, si tener mucha utilidad¹⁶⁵ —en vez de poca— para la humanidad arguye con fuerza a favor de un código moral, entonces tenemos una buena razón por la que pensar que la moralidad común goza de cierta legitimidad y por la que tomarla en consideración. En efecto, si bien es muy debatible la medida exacta de la utilidad de la moralidad común, es poco debatible la cuestión de si la adhesión a ella resulta muy útil para el género humano.¹⁶⁶ Si bien la tesis de que resulta muy útil apenas requiere una

¹⁶⁴ No obstante, esto no quiere decir que no sea manifiestamente deficiente un razonamiento tan simple como «Lo dice la moralidad del sentido común; luego es verdad». Además, la metodología descrita en el capítulo 1 puede, en teoría, llevarnos a rechazar partes de la moralidad común.

¹⁶⁵ No emplearé la palabra «utilidad» como término técnico (*q. v.* nota 301). *Cf.*, *v. gr.*, Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 34 (chap. I, par. III); Mill, *Utilitarianism*, p. 256-7 (chap. II, pars. 1-2).

¹⁶⁶ *Q. v.* nota 143. *Cf. tb.*, *v. gr.*: Brandt, *Ethical Theory*, p. 92: «[...] by and large, the moral system is unquestionably of tremendous advantage to men, directly or indirectly». Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 463, 475, 476, 485: «[...] without which [without the “Positive Morality” of one’s age and country] [...] the life of man would become—as Hobbes forcibly expresses

defensa explícita, se podría señalar que esta tesis recibe corroboración por parte del argumento en defensa de una moralidad compartida (*q. v. apdo. 2.3.1, subapdo. 4*). Por otra parte, la utilidad de la moralidad común se ve de una forma especialmente clara si se consideran unas normas contrarias a las de la moralidad común como, por ejemplo, (1) la exigencia constante de agresión física a otros o (2) la exigencia constante de engañar a otros. (Estas normas no sólo son extremadamente perjudiciales, sino que también son desconcertantes porque resulta difícil determinar exactamente qué habría que hacer para cumplir con ellas.) Otra razón por la que pensar que la moralidad común es muy útil es que el acatamiento del imparcialismo —no el mero intento de acatamiento— no puede sino tener mucha utilidad para el género humano, y muchos proponentes del imparcialismo y diversas otras teorías parecidas creen que sus respectivas teorías respaldan en gran medida el acatamiento de la moralidad común.¹⁶⁷

En segundo lugar, es probable que una parte considerable de la moralidad común le parezca verosímil al lector.

Por último, pasemos a considerar tres razones adicionales por las que no quedarnos satisfechos con una mera descripción de la moralidad común, a pesar de las ventajas que tiene esta moralidad como, por ejemplo, su utilidad para los seres humanos. En primer lugar, se puede señalar que hay diversas cuestiones sobre las que parece haber bastantes desacuerdos morales: la eutanasia, el aborto, el alcance preciso del deber de no maleficencia, los límites exactos del deber de beneficencia y lo vinculante que es éste,

it—“solitary, poor, nasty, brutish, and short”» (p. 476). Gert, *Morality*, e. g., p. 17: «[...] the goal of morality is the lessening of harm [...]». Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 83-98 (sec. 3): «The necessity of justice to the support of society is the SOLE foundation of that virtue; and since no moral excellence is more highly esteemed, we may conclude, that this circumstance of usefulness has, in general, the strongest energy, and most entire command over our sentiments» (p. 98). Mill, *Utilitarianism*, pp. 275-77, 316 (chaps. II, V): «[...] mankind must by this time have acquired positive beliefs as to the effects of some actions on their happiness; and the beliefs which have thus come down are the rules of morality for the multitude [...]» (p. 276). Moore, *Principia Ethica*, p. 155 y sigs. Baier, *Moral Point of View*, p. 150.

¹⁶⁷ En cuanto al imparcialismo, *cf.*, v. gr., Sidgwick, *Methods of Ethics*, esp. pp. 425, 461, 485; Mill, *Utilitarianism*, pp. 275-6 (chap. II). En cuanto a otras teorías parecidas —tales como el consecuencialismo de la regla, el consecuencialismo del motivo o el utilitarismo ideal de Moore—, *cf.*, v. gr., Hooker, *Ideal Code, Real World*, esp. pp. 126-41; Brandt, *Facts, Values, and Morality*, pp. 145-59; Adams «Motive Utilitarianism»; Moore, *Principia Ethica*. En cuanto al término «utilitarismo ideal», *cf.* Ross, *Right and the Good*, p. 19.

etc. Ahora bien, supongamos, p. ej., que en realidad el 80 por cien de las personas estuviera de acuerdo en su postura acerca de alguna de estas cuestiones. En este caso, cabría sostener que esta postura forma parte de la moralidad común. Sin embargo, no sería razonable concluir, sin más, que el 20 por cien discrepante se equivoca.

En segundo lugar, la moralidad común no incluye una justificación clara de sí misma: no dispone de respuestas claras a nuestras dudas acerca de su justificabilidad. No es sorprendente que no incluya tal justificación, puesto que el mundo siempre ha sido poco filosófico.

En tercer lugar, cualquier argumento poderoso a favor de una teoría moral distinta de una mera descripción de la moralidad común nos da un buen motivo para no conformarnos con una mera descripción de esta moralidad. Por ejemplo, un argumento poderoso a favor del imparcialismo nos daría un motivo de este tipo (*q. v. sec. 4.3*).

2.4. • EL PROYECTO

Ahora que ya hemos tratado numerosas cuestiones preliminares, ha llegado el momento para describir con más detalle el proyecto que aquí se llevará a cabo. A partir de ahora, tenemos cuatro objetivos principales.

Uno de ellos, que es de importancia secundaria, es el de comparar la moralidad común con el egoísmo y con el imparcialismo. Esta comparación se hará en gran medida de forma no explícita y ocupará un segundo plano. Ahora bien, sea explícita o no, esta comparación nos servirá para identificar algunas de las implicaciones importantes de las dos teorías. Y, como se verá con claridad más adelante, conocer estas implicaciones nos permitirá juzgar de una forma más fundada ambas teorías. Esta comparación también servirá para identificar cuestiones sobre las que es importante reflexionar.

Otro objetivo, más importante que el anterior, es el de determinar, en la medida de lo posible, si el egoísmo es acertado o no. Con este fin, trataremos de comprender con mayor detalle la naturaleza de esta teoría y clarificar sus implicaciones más importantes. También veremos, por un lado, algunas consideraciones a favor de esta teoría y analizaremos, por otro lado, algunos intentos de demostrar que la teoría incurre en algún tipo de contradicción. Por último, consideraremos una serie de argumentos contrarios al egoísmo.

Un tercer objetivo, que conlleva mayores dificultades y requiere más trabajo que el anterior, es el de determinar, en la medida de lo posible, si el imparcialismo es acertado o no. Primero, intentaremos comprender de forma más pormenorizada la naturaleza esta teoría. Después, consideraremos los argumentos más sólidos que creo que se pueden aducir a favor de la teoría. A continuación, a lo largo de cinco capítulos, trataremos de comprender las implicaciones más importantes de la teoría y en cierta medida intentaremos determinar de qué manera el conocimiento de algunas de estas implicaciones debería influir en nuestra valoración de la teoría. En el último capítulo consideraremos, en primer lugar, algunas críticas al imparcialismo y, en segundo lugar, el esbozo de una respuesta a estas críticas.

Al realizar este esbozo, estaremos persiguiendo el cuarto de los mencionados objetivos principales, que es el de reflexionar sobre una posible modificación del imparcialismo que sea capaz de evitar algunas objeciones poderosas a esta teoría.

La pregunta de fondo a lo largo de toda la presente investigación es la siguiente: habida cuenta de todo lo pertinente, ¿para qué decisiones tenemos las mejores razones? o ¿qué acciones están avaladas por las razones preponderantes?¹⁶⁸ Aquí nos centraremos en las respuestas que las dos teorías consecuencialistas dan a esta pregunta.

¹⁶⁸ Cf., v. gr., Kagan, *Limits of Morality*, p. 2, nota 1; Mackie, *Ethics*, pp. 106-7.

SEGUNDA PARTE

EL EGOÍSMO

El egoísmo

The achievement of his own happiness is man's highest moral purpose.¹⁶⁹

AYN RAND: *The Virtue of Selfishness*

Let it be allowed, though virtue or moral rectitude does indeed consist in affection to and pursuit of what is right and good, as such; yet, that when we sit down in a cool hour, we can neither justify to ourselves this or any other pursuit, till we are convinced that it will be for our happiness, or at least not contrary to it.¹⁷⁰

JOSEPH BUTLER: *Fifteen Sermons*

[...] I love them [everyone] with the consciousness of egoism; I love them because love makes *me* happy [...].¹⁷¹

MAX STIRNER: *The Ego and Its Own*

3.1. • INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este capítulo que se divide en ocho secciones es el de determinar, dentro de lo posible, si la teoría moral llamada «egoísmo» es válida, es verdadera. La segunda sección prosigue la descripción del egoísmo, precisando su naturaleza y contrastando esta teoría con otras posturas. La tercera presenta de forma breve algunas consideraciones favorables al egoísmo. En la cuarta, en un espacio bastante breve, tratamos de obtener una visión global de las implicaciones del egoísmo, puesto que es importante entender el egoísmo antes de juzgarlo. Para mayor concisión a la larga, de paso veremos algunas implicaciones básicas del imparcialismo. La quinta

¹⁶⁹ Citado en Rachels y Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, p. 68.

¹⁷⁰ Butler, *Fifteen Sermons*, pp. 242-3. Cf. tb.: *Fifteen Sermons*, p. 233: «Conscience [...] is our natural guide [...]». *Fifteen Sermons*, p. 235: «Conscience and self-love [...] always lead us the same way». Acerca de Bulter, cf. Shaver, *Rational Egoism*, pp. 117-24.

¹⁷¹ Stirner, «Stirner on Ownness and Love», p. 386.

sección se centra en tres intentos de refutar el egoísmo. La sexta sirve como prólogo a la séptima, donde presento un argumento cumulativo que se compone de diversas reflexiones contrarias al egoísmo. La octava y última, sirve como transición del egoísmo al imparcialismo.

3.2. • CARACTERÍSTICAS DEL EGOÍSMO

3.2.1. Comprender con mayor exactitud la naturaleza del egoísmo evitará, entre otras cosas, que dirijamos al egoísmo objeciones que no le son aplicables. Empecemos por contrastar el egoísmo con algunas posturas que guardan cierto parecido con él sin ser iguales a él. Esto servirá para arrojar más luz sobre el egoísmo mismo y evitar posibles malentendidos.

Estamos empleando el término «egoísmo» a secas para hacer referencia a lo que llamamos «egoísmo racional», «egoísmo ético» o «consecuencialismo egoísta».¹⁷² Esta teoría puede llamarse, de forma aún más precisa, **egoísmo (racional) universal**. Éste se distingue del **egoísmo (racional) individual**, el cual dice que cada persona debería perseguir, como única meta última, el bien de cierta persona, e. d., el bien de un solo individuo determinado.¹⁷³

Esta teoría parece claramente falsa. Entre otras cosas, ni siquiera es compatible con el principio de la irrelevancia de la identidad (*q. v. apdo. 1.2.4*). Pensemos en un caso en el que Juan trata a María de cierta forma en ciertas circunstancias. Ahora pensemos en un caso en el que María trata a Juan de la misma forma en las mismas circunstancias.¹⁷⁴ Según el egoísmo individual, puede ser correcta la acción de Juan e incorrecta la de María solamente por la diferencia de las identidades de agente y paciente entre los dos casos. Aunque en los dos casos todo fuera exactamente idéntico menos las identidades,

¹⁷² Dados nuestros supuestos, «egoísmo racional» es probablemente preferible a «egoísmo ético». Como se dijo en la sección 2.4, nuestra pregunta de fondo es para qué decisiones tenemos las mejores razones o qué acciones están avaladas por el balance de razones, habida cuenta de todo lo pertinente. Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 77; Shaver, «Egoism», p. 1.

¹⁷³ Cf., v. gr., Sterba, «Ethical Egoism and Beyond», p. 92; Nielsen, *Why Be Moral?*, p. 157; Singer, *Practical Ethics*, p. 319.

¹⁷⁴ Como se dijo más arriba, no es físicamente posible que ocurran ambas acciones, pero ambas son concebibles. Y no requerimos más que esto.

una acción podría ser incorrecta y la otra correcta, según el egoísmo individual. Esta implicación de esta teoría no encierra ninguna contradicción lógica pero sí parece irrazonable.

En cambio, el egoísmo universal sí es compatible con el principio de la irrelevancia de la identidad. Podemos recurrir a los dos casos hipotéticos del párrafo anterior para ilustrar esto. Si en el primer caso las circunstancias de Juan son tales que su acción sobre María es máximamente ventajosa para él, entonces en el segundo caso las circunstancias de María son tales que su acción sobre Juan sería máximamente ventajosa para ella. Así pues, según el egoísmo universal, el estatus moral de las dos acciones no varía de un caso a otro.

En adelante, para referirnos al egoísmo universal podemos usar el término «egoísmo» a secas.

Es importante distinguir el egoísmo del *egoísmo psicológico*. Éste es, a diferencia del egoísmo, una teoría no normativa. No pretende hacer más que describir, sin emitir ningún juicio normativo, por qué las personas hacen lo que hacen. En cambio, el egoísmo no describe al ser humano en ninguna medida, sino que sólo pretende hacer una afirmación normativa que enuncia cuál es nuestra única meta razonable.

El **egoísmo psicológico** afirma que el motivo de cualquier acción siempre es el interés por el bien propio. Así pues, según esta teoría, en cualquier caso en el que le preguntáramos a alguien «Por qué hiciste lo que hiciste?», la única respuesta verdadera que nos podría dar sería «Por preocupación por mi propio bien». El egoísmo psicológico pretende expresar de forma precisa la idea de que todo el mundo siempre se comporta de forma «egoísta» en el sentido no técnico del término «egoísta», en el sentido del lexicógrafo. Creo que la teoría logra su pretensión, puesto que hace depender el ser «egoísta» de los motivos que se tienen. No sería apropiado hacer que el que alguien sea o no sea «egoísta» dependa de si realiza *de hecho* su propio bien, puesto que alguien puede tener poca capacidad para realizar efectivamente su propio bien y ser, de todas formas, completamente «egoísta» en el sentido no técnico (y quizás un poco refinado) del término. No cabe tratar de evaluar el egoísmo psicológico aquí pero creo que otros filósofos ya han argumentado de forma muy convincente en contra de esta

teoría y que la generalidad de los filósofos dentro del campo de la filosofía moral la consideran incorrecta.¹⁷⁵

Nos será útil acuñar un término para hacer referencia a la tendencia psicológica fuerte a actuar por motivos de interés propio. Podemos usar la expresión **egoísmo caracteriológico**. Obsérvese que, según el egoísmo, el egoísmo caracteriológico es correcto si y sólo si tener esta tendencia psicológica contribuiría de forma óptima a la maximización del bien de quien la tiene. Asimismo, según la misma teoría, la conveniencia de tener una tendencia psicológica a preocuparse por los otros depende de si tener esta tendencia resultaría máximamente ventajoso para quien la tiene. La conveniencia de simplemente *aparentar* tener esta tendencia psicológica depende de lo mismo.

El **egoísmo psicológico hedonista**, la conocida versión hedonista del egoísmo psicológico, sustituye la idea de bien propio por la del placer en sentido amplio, y sostiene que el motivo de cualquier acción siempre es el interés por obtener placer (y/o evitar el dolor). Esta teoría tampoco es normativa, y hay que distinguirla claramente del egoísmo.

El egoísmo también debe distinguirse del **egoísmo estratégico**.¹⁷⁶ Según esta teoría que sí es normativa, cada cual debería buscar realizar su propio bien precisamente porque este modo de proceder es el mejor *medio* para alcanzar un fin que la teoría no especifica. Esta teoría prescribe cierta estrategia para el logro de un fin que la teoría misma no se encarga de especificar. Si alguien nos dice: «Deberías cuidarte más, ocuparte más de ti mismo, *porque* cuando no lo haces, tratas a los demás de forma malhumorada», no nos recomienda, al menos no explícitamente, que persigamos nuestro bien como fin último sino más bien como medio. Si alguien dice: «Lo mejor es que cada individuo en un mercado libre busque su propio beneficio *porque* si cada uno

¹⁷⁵ Cf., v. gr., Feinberg, «Psychological Egoism», *pássim*; Broad, *Ethics and the History of Philosophy*, pp. 218-31; Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 42-54; Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, pp. 53-64; Prichard, «Duty and Interest», pp. 125-130; Holmes, «Secret History of Self-Interest», esp. pp. 279-80; Blackburn, *Being Good*, pp. 29-37; Brandt, *Ethical Theory*, pp. 307-14; Butler, *Fifteen Sermons*, pp. 236-7 (sermon XI); Ewing, *Ethics*, pp. 29-34; Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 164-9 (app. 2); Nielsen, *Why Be Moral?*, pp. 144-54.

¹⁷⁶ Cf., p. ej., Moore, *Principia Ethica*, p. 96 (sec. 58); Medlin, «Ultimate Principles and Ethical Egoism», p. 113; Nagel, *Possibility of Altruism*, p. 87; Frankena, *Ethics*, p. 18.

procede así, el mercado se regula a sí mismo y de esta forma termina beneficiando óptimamente a todo el mundo», propone, al menos en parte, el egoísmo estratégico. (Por otra parte, el que hace la afirmación anterior sostiene implícitamente que el bien propio no es la única fuente última de razones y, por consiguiente, niega implícitamente el egoísmo.)

A veces se argumenta a favor de alguna forma de egoísmo estratégico creyendo que se está argumentando a favor del egoísmo. Mas estas dos teorías son netamente diferentes y defender el egoísmo difiere mucho de defender el egoísmo estratégico.

El egoísmo y el egoísmo estratégico son lógicamente independientes: uno puede, sin contradicción, afirmar ambas teorías o negar ambas o afirmar sólo una de las dos. Por ejemplo, uno puede afirmar la primera y negar la segunda, puesto que no es contradictoria la afirmación siguiente: cada cual sólo tiene razones por las que maximizar su propio bien, y la mejor estrategia para maximizarlo consiste en buscar realizar el bien de los allegados de uno sin buscar realizar el de uno mismo. Seguramente es cierto que, por lo que se refiere a la mayoría de las circunstancias vitales, la afirmación anterior se acercaría más a la verdad, si dijera que la estrategia máximamente ventajosa para el agente consiste en buscar realizar el bien de sus allegados sin olvidar por completo buscar el suyo propio. En todo caso, la afirmación no encierra ninguna contradicción.

3.2.2. ¿En qué consiste el bien propio —aquello que cada cual debería perseguir como único fin último, según el egoísmo—? Podemos definir las **teorías del interés propio** diciendo que pretenden responder a esta pregunta. También podemos hacer referencia a la misma idea diciendo que estas teorías pretenden especificar (1) lo que hace que *a uno mismo le vaya bien la vida*, (2) lo que en sí mismo es bueno *para uno*,¹⁷⁷ (3) lo que a

¹⁷⁷ En cuanto a la expresión «bueno para», cf.: Parfit, *Reasons and Persons*, p. 493. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 26: «When we claim that some possible event would be *good for someone* [...] we mean that there are facts about this event that give this person self-interested reasons to want this event to occur». Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 133. Darwall, *Philosophical Ethics*, p. 236. Lo que es **bueno para** alguien es precisamente aquello que lo beneficia. Si hacemos algo *por el bien de* alguien y logramos nuestro objetivo, lo que hemos hecho ha sido *bueno para él*, e. d., lo ha beneficiado.

uno mismo le viene bien por interés propio, (4) lo que satisface en sí mismo los intereses de uno, o (5) aquello en lo que consiste el **bienestar**.¹⁷⁸ Aunque en ámbitos distintos del de la filosofía moral estas cinco expresiones se emplean en general sin precisión, aquí las emplearemos de forma unívoca para transmitir una misma idea. Usando algunas de estas expresiones podríamos, p. ej., describir de las dos formas siguientes una teoría que mantiene que el bien de cada persona consiste en su propio placer: (1) esta teoría sostiene que el placer propio es lo que hace que a cada persona le vaya bien la vida, (2) esta teoría sostiene que el placer propio es, en sí mismo, lo que es bueno para cada uno.

Podemos usar el término **beneficio** para hacer referencia a la satisfacción del interés propio de cualquier persona y el término **perjuicio** para hacer referencia a la frustración del mismo.

Podemos emplear la expresión **balance de bienestar** (o, indistintamente, balance de malestar) para hacer referencia a la medida en la que a alguien le va, a él mismo, bien o mal. Este balance se calcula, con respecto a un período de tiempo determinado, sumando todo lo que en sí mismo beneficia a alguien y restando todo lo que en sí mismo le perjudica, sin pasar por alto la medida en la que le beneficia aquello que le beneficia y la medida en la que le perjudica aquello que le perjudica. La expresión «balance de bienestar», junto con otras, nos será útil más adelante cuando tratemos el imparcialismo.

Ahora bien, cualquier teoría del interés propio puede combinarse con el principio último del egoísmo. Si combináramos este principio con, por ejemplo, la teoría hedonista que sostiene que sólo el placer es, en sí mismo, bueno para uno, la teoría resultante diría que cada cual debería perseguir como único fin último su propio placer. Como tiene importancia qué teoría del interés propio se combina con el egoísmo,

A veces, especialmente en el lenguaje lego, se emplea «bueno para» con el significado de «bueno a juicio de». Evitaré este uso ambiguo de la expresión. Cf., e. g., Hurka, «“Good” and “Good For”».

¹⁷⁸ Cf., p. ej.: Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp. 111-26 («well-being»). Parfit, *Reasons and Persons*, p. 493-502: «What would be best for someone, or would be most in this person's interests, or would make this person's life go, for him, as well as possible?». Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 26. Kagan, *Normative Ethics*, pp. 29-41: «[...]what exactly is well-being? What is it for someone's life to go better or worse? What does someone's being better or worse off consist in?». Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 37-43. Hurka: «Value Theory», *pássim*. Brandt, *Ethical Theory*, pp. 295-352.

conviene que nos ocupemos, al menos de forma sucinta, de la naturaleza de las distintas teorías del interés propio y de las posibles combinaciones de éstas con el egoísmo.

En primer lugar, obsérvese que las teorías del interés propio no nos dicen, ellas solas, ni qué deberíamos hacer ni cómo deberíamos ser. De hecho, cualquiera de estas teorías puede combinarse, al menos sin contradicción lógica, con una diversidad de teorías éticas, las cuales sí nos dicen qué deberíamos hacer. Por ejemplo, cualquier teoría del interés propio puede combinarse con el imparcialismo o con el **altruismo**, la teoría consecuencialista según la cual cada persona debería perseguir como única meta última el bien ajeno.¹⁷⁹

Para evitar equivocaciones tenemos que ser conscientes de que decir «A Juan *le* ha ido, *a él mismo*, bien la vida» o decir «Su vida ha sido muy buena *para él*» no implica decir «Ha ido bien su vida» *tout court* o decir «Su vida ha sido muy buena» *tout court*. Estas dos últimas afirmaciones hacen referencia explícitamente, al menos en parte, a la calidad moral de su vida, mientras que las primeras dos no lo hacen —al menos dados nuestros usos terminológicos que pretenden evitar una polisemia que puede dar lugar a malentendidos—. En efecto, los significados de las expresiones en cuestión son tales que no es contradictorio afirmar, p. ej., que la vida de Juan fue muy buena para él pero fue de bajísima calidad moral y nada meritoria.¹⁸⁰ La frase anterior no pretende decir más de lo que dice: sólo pretende ilustrar, por medio de un ejemplo, que la lógica misma no nos obliga a evitar afirmar que la vida de Juan fue muy buena para él pero fue de bajísima calidad moral.

Las teorías del interés propio intentan identificar con exactitud qué es, *en sí mismo*, bueno para una persona o, lo que es lo mismo, qué es bueno para una persona de una forma *no derivada*, es decir, qué es, con independencia de toda relación con otra cosa, bueno para una persona. Facilitará la exposición si acuñamos el término **beneficiador intrínseco** para hacer referencia a lo que es en sí mismo bueno para alguien.

Algo puede ser un beneficiador intrínseco sin ser bueno en sí mismo *tout court*. Dicho de otro modo, algo puede ser, en sí mismo, bueno para una persona sin ser bueno en sí mismo *tout court* o, lo que es lo mismo, bueno *simpliciter*.¹⁸¹ ¿Cómo podemos distinguir claramente lo primero de lo segundo? Podemos empezar por definir la

¹⁷⁹ Cf. MacLagan, «Self and Others: A Defense of Altruism».

¹⁸⁰ Cf., p. ej., Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 112.

¹⁸¹ Cf., v. gr., Griffin, *Value Judgement*, p. 74 («bad *simpliciter*»).

segunda expresión. Algo es **bueno simpliciter**, **bueno en sí mismo** *tout court* o **intrínsecamente bueno** *tout court*, si y sólo si es bueno por su propia naturaleza, es decir, bueno con independencia de toda relación con algo distinto de ese mismo algo.¹⁸²

En segundo lugar, obsérvese que los significados de las expresiones en cuestión son tales que es concebible —no quisiera afirmar más que esto— que algo sea bueno *simpliciter* sin ser bueno *para* nadie. Por ejemplo, no caería en ninguna contradicción alguien que dijera: «Incluso en un universo eternamente desprovisto de seres percipientes, cualquier objeto que ejemplifica la belleza es bueno en sí».

También es concebible —por los significados de las expresiones en cuestión— que algo sea tanto *bueno para* las personas como bueno *simpliciter*. Por ejemplo, un utilitarista puede sostener, sin contradicción, que la felicidad tiene ambas características.

En tercer lugar, por el significado del término «bueno *simpliciter*», parece que sostener que algo es bueno *simpliciter* implica sostener que todo el mundo tiene al menos en ciertas circunstancias al menos *una* razón por la que fomentar ese algo (por ese algo).¹⁸³ (En cuanto a la expresión «una razón», uno puede tener *una* razón por la que hacer algo sin tener, ni mucho menos, razones preponderantes o decisivas por las que hacer ese algo; y uno incluso puede tener una razón por la que hacer algo sin que el balance de razones apoye *nunca* el hacer ese algo.) En cambio, por el significado de la expresión «bueno para», sostener que algo es en sí mismo bueno para alguien no parece implicar necesariamente sostener que todo el mundo tenga al menos en ciertas circunstancias al menos una razón por la que fomentar ese algo. Esto no quiere decir en absoluto que no se pueda afirmar que cualquier persona *x* sí tiene una razón por la que fomentar lo que es bueno para cualquier persona *y*. De hecho, el imparcialismo hace tal afirmación.

En cuarto lugar, por el significado del término «bueno *simpliciter*», parece que, si se sustituyeran varias cosas que son buenas *simpliciter* por varias cosas que son malas *simpliciter*, entonces todo iría peor, es decir, las cosas irían peor que antes en el

¹⁸² Cf., v. gr., Brandt, *Ethical Theory*, p. 302; Kagan, *Normative Ethics*, pp. 28-9; Francescotti, «How to Define Intrinsic Properties», esp. p. 590. *Loci classici*: Aristóteles, *L'éthique à Nicomaque*, pp. 2, 10, 13 (1094a18-21, 1096b13-16, 1097a25-b6); Platón, *Republic*, pp. 998-9 (357b-358a). También podemos referirnos a lo intrínsecamente bueno como lo que es **bueno, y punto** (*good period*). Cf. Hurka, «“Good” and “Good For”», p. 71; Nagel, *View from Nowhere*, p. 161 («bad thing, period»).

¹⁸³ Cf. Hurka, «“Good” and “Good For”», pp. 71-2; Kagan, *Limits of Morality*, pp. 61-2.

universo.¹⁸⁴ En cambio, parece que, si se sustituyeran varias cosas que sólo son buenas para alguien por otras que sólo son malas para él, esta sustitución sin más no implicaría que todo va peor que antes, que el universo va peor. Es cierto que tal sustitución sería compatible con que todo fuera peor, pero no implicaría, ella sola, que todo va peor.

Ahora bien, el egoísmo niega que haya algo que sea bueno *simpliciter*, puesto que niega que haya una misma cosa que sea tal que todo el mundo tiene al menos en ciertas circunstancias al menos una razón por la que fomentarla. Según el egoísmo, nadie tiene ninguna razón por la que perseguir nada que no sea en sí mismo bueno para él o instrumentalmente valioso (para él) de forma unipersonal (*q. v. sec. 2.2*) y todo lo que es en sí mismo bueno para alguien sólo tiene valor unipersonal.

Nuestra próxima tarea consiste en describir sucintamente las tres teorías del interés propio principales, es decir, las más discutidas y las que tienen, al menos en un primer momento, alguna verosimilitud. El objetivo a largo plazo es el de decidir cuáles son las versiones del egoísmo sobre las que más merece la pena seguir reflexionando hasta el final de este capítulo que se centra en el egoísmo. Así pues, más adelante señalaré diversas versiones sobre las que seguiremos reflexionando y algunas sobre las que no.

La primera de las tres teorías principales del interés propio podría llamarse la **teoría hedonista (del interés propio)**.¹⁸⁵ Según esta teoría, es el placer (o el dolor) lo que, en sí mismo, hace que a uno mismo le vaya bien (o mal) la vida. El término «placer» debe entenderse en sentido amplio como lo agradable que caracteriza algunos estados subjetivos. Según esta teoría, las condiciones necesarias y suficientes de que a uno le vaya lo mejor posible son, todas ellas, propiedades de las experiencias subjetivas. Así pues, nada que no sea perceptible por introspección es en sí mismo malo o bueno para uno, según esta teoría. En breve añadiré alguna salvedad a estas afirmaciones.

Según esta teoría, sólo el placer y el dolor pueden afectar **directamente** a mi bien: sólo el placer y el dolor pueden beneficiarme y perjudicarme directamente. Pero hay incontables otras cosas que pueden influir **indirectamente** en lo bien o lo mal que me va.

A la segunda teoría del interés propio podríamos denominarla «la teoría del interés propio de la satisfacción de los deseos reales» o, más brevemente, la **teoría**

¹⁸⁴ Cf., v. gr., el uso de «things» en Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 231 ff., 266.

¹⁸⁵ En cuanto a esta teoría y las dos siguientes, *q. v. nota 178*. Cf. tb., *e. g.*, Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 391-407 (bk. III, chap. XIV).

desiderativa real. Según ésta, lo que en sí mismo hace que a uno mismo le vaya bien es la satisfacción de sus deseos reales. La *frustración* de estos deseos hace lo opuesto. Según una teoría parecida —llamada **teoría desiderativa ideal**—, lo que en sí mismo hace que a uno mismo le vaya bien es la satisfacción de los deseos que tendría bajo ciertas condiciones de idoneidad de su situación epistémica. Un ejemplo de tales condiciones es la de estar bien informado de las consecuencias de la satisfacción de los deseos que uno tiene y de los que podría tener. A los deseos que uno tendría bajo ciertas condiciones de idoneidad de su situación epistémica podemos llamarlos **deseos ideales**. Cuáles sean exactamente los deseos ideales de cada persona dependerá de, entre otras cosas, cuáles sean exactamente las características de cada persona. Podemos usar el término **teoría desiderativa tout court** para hacer referencia a las dos teorías anteriores a la vez. En cuanto al término «satisfacer», en el presente contexto este término, junto con sus derivados, se emplea de tal forma que la *satisfacción* de un deseo puede darse sin que el poseedor del deseo sepa que se da e incluso sin que esté vivo.

La tercera de las tres teorías es la *perfeccionista*. Según esta teoría, lo que en sí mismo hace que a uno mismo le vaya bien son ciertos estados y/o actividades, con independencia de si uno los desea o no. Dada esta caracterización de la teoría, hay en rigor tantas versiones concebibles de la misma como conjuntos diferentes concebibles de estados y/o actividades hay. Pero en la práctica sólo se proponen ciertos estados y actividades que son considerados plausibles. Entre éstos figuran, *e. g.*, la amistad, la actividad racional, la contemplación de la auténtica belleza, la bondad moral, el conocimiento, los logros¹⁸⁶ y diversas virtudes, como la templanza, la generosidad, la justicia y la compasión. Para evitar centrarnos en teorías carentes de toda verosimilitud, podemos descartar todas las teorías perfeccionistas que hacen afirmaciones estrafalarias que nadie haría, como la de que el estado griposo y la actividad de rascarse la rodilla son beneficiadores intrínsecos. Así pues, en adelante usaremos el término **teoría perfeccionista** o **perfeccionismo** sólo para hacer referencia a las versiones no estrafalarias de esta teoría.

Obsérvese que, *dado cómo es el mundo*, si la teoría hedonista es verdadera o la desiderativa lo es, entonces diversos estados y actividades —tales como el conocimiento y la actividad racional— nos benefician a menudo *indirectamente* y

¹⁸⁶ Los términos «achievement» y «accomplishment» son los que suelen emplearse en el idioma en el que más se ha hablado de las «teorías del interés propio».

mucho. Por otra parte, la definición misma de la teoría perfeccionista ni afirma ni niega que ciertos estados y actividades nos benefician *indirectamente*. Lo que esta definición sí afirma es que hay cosas de este tipo que nos benefician directamente, es decir, que son beneficiadores intrínsecos.

Tal como hemos definido el perfeccionismo, la teoría hedonista es, en rigor, una teoría perfeccionista. En efecto, es una versión monista del perfeccionismo que afirma que el estado que es el placer es lo único que en sí mismo es bueno para uno. No obstante, para facilitar la exposición, vamos a suponer, salvo indicación contraria, que las dos teorías no se solapan: vamos a suponer que el término «teoría perfeccionista» no incluye entre sus referentes dicha teoría monista.

A las combinaciones del egoísmo con (1) la teoría hedonista, (2) la desiderativa y (3) la perfeccionista, podemos llamarlas (1) **egoísmo hedonista**, (2) **egoísmo desiderativo** y (3) **egoísmo perfeccionista**, respectivamente.

Para facilitar la exposición, hasta ahora he hablado a veces como si cada teoría del interés propio excluyera a las demás. Mas, tal y como conceptualizaremos las tres teorías aquí, las tres son en realidad combinables. La teoría desiderativa —por ejemplo— afirma que la satisfacción de los deseos reales o ideales es un beneficiador intrínseco, *sin llegar a afirmar que nada más lo sea*. Por lo tanto, esta teoría puede combinarse con cierta versión de la perfeccionista para afirmar, por ejemplo, lo siguiente:

El conocimiento en sí mismo le beneficia a uno, lo desee o no. Pero le beneficia más si lo desea, y le beneficia menos si no lo desea. Además, hay cosas que no le beneficiarían a uno si no las deseara pero que sí le beneficiarían si las deseara.

Tampoco sería contradictorio combinar, por ejemplo, la teoría desiderativa y la hedonista.

Para hacer referencia a una versión del egoísmo que combina, por ejemplo, la teoría perfeccionista con la desiderativa, podemos usar las expresiones «egoísmo perfeccionista desiderativo» o «egoísmo desiderativo perfeccionista» indistintamente. En el caso de otras combinaciones, podemos proceder de forma análoga. Por otra parte, podemos estipular que, por ejemplo, los términos «egoísmo hedonista» y «egoísmo desiderativo» a secas se refieren a unas versiones del egoísmo que afirman la teoría hedonista y la desiderativa, respectivamente, y *niegan* las demás teorías del interés propio. Más adelante, en el apartado 4.2.2., emplearemos una terminología análoga en relación con el imparcialismo.

Ahora estamos en mejores condiciones para alcanzar el objetivo a largo plazo, a saber, el de decidir cuáles son las versiones del egoísmo sobre las que más merece la pena seguir reflexionando hasta el final de este capítulo. Empecemos por volver a la teoría hedonista. Casi todos nos hemos sentido «físicamente» muy mal alguna vez por una enfermedad. Por otra parte, a veces al despertarnos nos hemos sentido perfectamente descansados y con energía, en vez de sentir por ejemplo agotamiento y un dolor sordo en todos los músculos. A la vista de estas y otras reflexiones, creo que la idea común de que el placer es un beneficiador intrínseco es acertada.

Ahora bien, la teoría hedonista y la desiderativa pueden combinarse, pero ¿deberíamos, en vez de combinarlas, rechazar la hedonista y aceptar sólo la desiderativa? Podemos tratar de ocuparnos de esta cuestión de forma breve y sin haber reflexionado apenas todavía sobre la teoría desiderativa. Supongamos por un momento que la desiderativa es verdadera y la hedonista es falsa. Esta suposición implicaría que, si alguien no deseara evitar años de dolor atroz e ininterrumpido, padecer semejante dolor no haría que a él le fuera peor la vida.¹⁸⁷ Esta implicación arguye fuertemente en contra de sustituir completamente la teoría hedonista por la desiderativa; y arguye de esta forma incluso si carecer del deseo de evitar el mencionado dolor es psicológicamente imposible para un ser humano. Pero llegar a esta conclusión no supone descartar la teoría desiderativa, teoría a la cual volveremos en seguida.

Por estas y otras razones, parece razonable concluir, junto con Derek Parfit: «On any plausible theory, hedonism is at least a large part of the truth [...]».¹⁸⁸ Así pues, en adelante supondremos que la teoría hedonista es válida y, en consecuencia, dejaremos de prestar atención a las versiones del egoísmo que carecen por completo de un componente hedonista. De todas formas, los argumentos más importantes de este capítulo centrado en el egoísmo también son aplicables al egoísmo desiderativo *tout court*. Cuando más adelante nos centremos en el imparcialismo, tampoco consideraremos plausibles las versiones de esta teoría que carecen completamente de un componente hedonista.

¹⁸⁷ Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, esp. p. 37 y sigs.

¹⁸⁸ *Climbing the Mountain*, p. 26. Cf. tb., e. g., Scanlon, *What We Owe to Each Other*, esp. p. 124; Parfit, *Reasons and Persons*, p. 27.

Pasemos ahora a la teoría desiderativa —tanto la real como la ideal—. Para mayor concisión, la exposición puede centrarse en la real. Lo que diré acerca de la real es susceptible de ser reformulado para ser más claramente aplicable a la ideal.

Supongamos que alguien llamado María deseó hace mil años que hubiera un trocito de perejil en la Luna. (Este caso hipotético sirve *mutatis mutandis* para pensar sobre la teoría ideal. Sólo habría que decir: «Supongamos que, estando en una situación epistémica ideal, hace mil años alguien deseó —quizá contra todo pronóstico— que hubiera un trocito de perejil en la Luna».) Según la teoría desiderativa, a María le habría beneficiado que Neil Armstrong hubiera dejado un trocito de perejil en la Luna.¹⁸⁹ Mas esto es poco creíble. Consideremos otro caso hipotético. Hace unos años Juan vio fugazmente a alguien salir de un hospital cubierto de vendajes. Por algún motivo aquella persona conmovió a Juan de forma inusual y Juan deseó intensamente en ese momento que aquel desconocido se recuperara de sus lesiones. Desde entonces Juan nunca ha vuelto a tener noticia del desconocido, ni ha vuelto nunca a pensar en él, ni volverá nunca a hacerlo. Supondremos también que aquel deseo de Juan se satisfizo: el desconocido se recuperó por completo. Ahora bien, según la teoría desiderativa, la satisfacción del deseo en cuestión ha hecho que a Juan le vaya un poco mejor la vida, aunque Juan nunca ha sido, ni será, consciente de la satisfacción de dicho deseo. Esto también es poco creíble, aunque Juan, a diferencia de María, sigue vivo. En vista de estos contraejemplos, propongo restringir la teoría desiderativa.

Según la **teoría desiderativa restringida**, lo que en sí mismo hace que a uno mismo le vaya bien es la satisfacción de sus deseos reales o ideales *acerca de su vida*.¹⁹⁰ Así pues, si el objeto de un deseo no forma parte de la vida de uno, la satisfacción del deseo no le beneficia a uno, a menos que lo haga indirectamente. Por consiguiente, según esta versión restringida, ni la satisfacción del mencionado deseo de María ni la del mencionado deseo de Juan benefician en sí mismas ni a María y ni a Juan, respectivamente.

A pesar de esta restricción, la teoría hedonista y la desiderativa restringida siguen difiriendo de forma considerable. Según la segunda teoría, es posible que algo no conocible por introspección le perjudique a uno directamente. Supongamos, por

¹⁸⁹ Cf. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 494; Kagan, *Normative Ethics*, p. 38.

¹⁹⁰ En cuanto a «acerca de su vida», sigo a Parfit (*Reasons and Persons*, p. 494). Cf. tb. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 115.

ejemplo, que el jefe de ciertos empleados desea ser un buen jefe y ser apreciado como tal por sus subordinados. Además, el jefe cree que de hecho es apreciado. La explicación de su creencia es que todos sus subordinados ocultan el leve desprecio que sienten por él y fingen apreciarlo. Ahora bien, según la teoría desiderativa restringida, la frustración del deseo de ser apreciado hace, en sí misma, que al jefe le vaya peor, incluso si el jefe no es consciente de esta frustración. En cambio, según la teoría hedonista, dicha frustración en sí misma no hace que al jefe le vaya peor. En efecto, el desprecio de los subordinados es, según la teoría hedonista, lógicamente compatible con que el jefe disfrute de una vida inmejorablemente buena para él.¹⁹¹

Hemos visto que según la teoría desiderativa restringida, si el objeto de un deseo no forma parte de la vida de uno, la satisfacción del deseo no le beneficia a uno, a menos que lo haga indirectamente. Pero ¿qué forma parte de la vida de uno? Pensemos en la paradoja de sorites: no diríamos que un grano de trigo es un montón, ni que dos lo fueran, ni que tres lo fueran...; sin embargo, la posibilidad de un montón de trigo es indiscutible. La pertinencia de esta paradoja es imperfecta, pero traerla a colación sirve para señalar lo siguiente. Que tres granos de trigo no formen un montón no es polémico. Que millones de granos sí formen un montón tampoco lo es. Pero hay muchos casos intermedios —los casos limítrofes— que son mucho menos claros. En cuanto a la cuestión que nos ocupa ahora, sucede algo parecido. Hay cosas que claramente forman parte de la vida de uno, cosas que claramente no forman parte de ella y muchos casos limítrofes poco claros. Ahora bien, por fortuna en lo que sigue no nos será necesario plantear casos limítrofes: podremos ceñirnos a los claros que no son polémicos.

Sin llegar a una conclusión precisa acerca de cómo de razonable o irrazonable es la teoría desiderativa restringida, creo que podemos concluir como mínimo que la teoría no tiene una inverosimilitud inicial que justifique descartar de antemano las versiones del egoísmo que den por válida esta teoría. Se recordará que tampoco descartamos las versiones del egoísmo que dan por válida la teoría hedonista pero sí descartamos aquellas versiones que no dan ninguna cabida a esta teoría. Así pues, entre las teorías sobre las que seguiremos reflexionando a lo largo del resto de este capítulo figuran (1)

¹⁹¹ Es cierto que en circunstancias normales el jefe no tendría una vida inmejorablemente buena para él, si sus subordinados lo despreciaran. La explicación de ello es que el desprecio de sus subordinados influiría en su bien de múltiples formas indirectas.

el egoísmo hedonista y (2) el egoísmo hedonista desiderativo restringido, pero no figura el egoísmo desiderativo.

Antes de pasar a la teoría perfeccionista conviene definir un nuevo término. Una **preocupación directa** por el bien de otro es un interés, no derivado, por el bien del otro. Imaginemos que el dueño de un equipo de fútbol pregunta por la salud de su jugador estrella lesionado pero lo hace únicamente por preocupación por las pérdidas económicas que él podría sufrir si su jugador estrella no se recupera pronto. Considerando sólo estos datos, no tenemos ninguna razón por la que pensar que el dueño del equipo tiene una *preocupación directa* por el bien de su jugador estrella.

Ahora dirijamos primero la atención brevemente hacia una idea de la que en realidad nos ocuparemos con mayor detenimiento más adelante: «When people who are tolerably fortunate in their outward lot do not find in life sufficient enjoyment to make it valuable to them —dice John Stuart Mill—, the cause generally is caring for nobody but themselves».¹⁹² Ahora mismo no nos interesa tanto la cuestión de si Mill tiene razón como ciertas relaciones lógicas. Según el egoísmo hedonista la conveniencia de albergar una preocupación directa por el bien de otra persona es contingente. Esto es así porque en ciertas circunstancias maximizar el bien propio presupone tal preocupación directa y en otras no la presupone. Si pensamos en unas circunstancias hipotéticas adecuadas, veremos con facilidad que esto es así.

Ahora bien, las versiones del egoísmo que nos interesan ahora son aquellas que vinculan, de una forma *no* contingente, la maximización del bien propio con tener una preocupación directa por el bien de otro. Pensemos primero en una versión muy extraña del egoísmo perfeccionista (*tout court*) que es extraña ante todo por la teoría perfeccionista que sostiene. Según ésta, lo único que en sí mismo hace que a uno mismo le vaya bien es tener ciertas virtudes, que son precisamente la compasión y la generosidad. Obsérvese que la preocupación directa por otra persona es consustancial a ambas virtudes.¹⁹³ Resumiendo, la mencionada versión extraña del egoísmo perfeccionista dice que cada cual tiene como único fin último su propio bien y que éste consiste precisamente en albergar dos virtudes —la compasión y la generosidad—, las cuales tienen como característica esencial la preocupación directa por otros.

¹⁹² Cf. Mill, *Utilitarianism*, p. 264 (chap. II).

¹⁹³ Cf., v. gr., Comte-Sponville esp. 157-8; Wallace, *Virtues and Vices*, pp. 131-6.

Me parece imposible defender esta teoría consiguiendo que ésta deje de parecer inarmónica. No es que la teoría encierre una estricta contradicción. Pero una parte de la teoría claramente parece casar mal con otra parte de la misma. En efecto, ¿cómo defender la tesis de que la preocupación directa por otros es, cualesquiera que sean las circunstancias, una parte esencial de que a uno le vaya bien, pero los otros no son nunca fuentes últimas de razones? Obsérvese que la teoría en cuestión sostiene que la compasión *en sí misma* nos beneficia pero una característica psicológica más bien opuesta, tal como el sadismo o la malevolencia, no nos beneficia en sí misma. ¿Cómo justificar la postura de que, por un lado, los otros nunca son fuentes últimas de razones pero, por otro lado, lo que distingue la compasión del sadismo y de la malevolencia permite que aquélla sea un beneficiador intrínseco pero imposibilita que el sadismo y la malevolencia lo sean?

En consonancia con estas reflexiones, propongo no incluir, entre las versiones del egoísmo sobre las que seguiremos reflexionando a lo largo del resto de este capítulo, todas aquellas versiones que vinculan de forma *no contingente* la maximización del bien propio con tener una preocupación directa por otros aseverando que esta preocupación es un componente esencial de algo que contribuye necesariamente a tal maximización. Propongo no seguir reflexionando sobre esas versiones del egoísmo porque carecen de un mínimo de verosimilitud inicial por culpa de una tensión interna muy notable.

Para hacer referencia a las teorías perfeccionistas que sostienen que la preocupación por otros es una parte esencial de que a uno le vaya bien, podemos usar la expresión **teorías perfeccionistas disonantes**, puesto que estas teorías casan muy mal con el egoísmo. También podemos usar este término para hacer referencia a otras teorías perfeccionistas que parecen *disonar* del egoísmo, *i. e.*, que parecen **incongruentes** con el egoísmo. Aquí los términos «disonante» e «incongruente» pueden no referirse a una incompatibilidad lógica sino hacer referencia a un mero «casar muy mal con». Podemos usar el término «incongruente» también para calificar ciertos supuestos beneficiadores intrínsecos como la compasión y la generosidad.

Consideremos otra versión extraña del egoísmo perfeccionista, una que afirma que la virtud de la justicia es lo único que hace que a uno mismo le vaya bien. Procurando definir la justicia de una forma muy concisa, podríamos decir que se trata de una disposición estable a «giving each person his due» (dar a cada persona lo que le

corresponde, lo que le es debido) o a respetar los «derechos morales».¹⁹⁴ Tanto la idea de que uno debería dar a cada persona lo que le es debido como la de que uno debería respetar los derechos morales niegan que los demás no sean nunca fuentes últimas de razones. Por consiguiente, estas ideas de la justicia entrañan una negación del principio último del egoísmo. Así pues, la teoría perfeccionista que sostiene que sólo la justicia es un beneficiador intrínseco parece ser incongruente con el egoísmo. En consecuencia, propongo no incluir, entre las versiones del egoísmo sobre las que seguiremos reflexionando, la versión extraña del egoísmo que suscribe esta teoría perfeccionista.

Si —aparte de la justicia, la generosidad y la compasión— hay otros supuestos beneficiadores intrínsecos que casan muy mal con el egoísmo por razones análogas a las que ya hemos considerado, entonces también deberíamos considerar esos supuestos beneficiadores como incongruentes con el egoísmo. Por lo que se refiere a cualquier versión del egoísmo perfeccionista que postule beneficiadores intrínsecos de este tipo, podemos, creo yo, dar por innecesario el incluirla en nuestras reflexiones futuras.

Las teorías perfeccionistas que no son disonantes son **compatibles**. También diremos que son *compatibles* los beneficiadores intrínsecos que no son incongruentes con el egoísmo. Ahora bien, a las teorías perfeccionistas compatibles vamos a hacerles una salvedad similar a la que convirtió la teoría desiderativa en la teoría desiderativa restringida. Podemos hacerles esta salvedad porque es muy poco verosímil una teoría perfeccionista que postula beneficiadores intrínsecos que benefician a uno sin formar parte de su vida. La **teoría perfeccionista compatible restringida** evita esta inverosimilitud afirmando que son beneficiadores intrínsecos ciertos estados y/o actividades *que forman parte de la vida de uno y que son compatibles* con el egoísmo, con independencia de si uno desea o no desea estos estados y/o actividades.

Hemos descartado ciertas versiones del egoísmo por considerar que no tenían ni siquiera un mínimo de verosimilitud inicial y que, por lo tanto, no merecían seguir siendo objeto de nuestras reflexiones a lo largo del resto del presente capítulo dedicado al egoísmo. Son cuatro las versiones que han superado esta criba: (1) el egoísmo hedonista, (2) el egoísmo hedonista desiderativo restringido, (3) el egoísmo hedonista perfeccionista compatible restringido y (4) la teoría que combina esta tercera teoría con la segunda, a saber, el egoísmo hedonista desiderativo perfeccionista compatible

¹⁹⁴ Cf., v. gr., Kagan, *Normative Ethics*, p. 176; Darwall, *Philosophical Ethics*, p. 237.

restringido. Obsérvese que ninguna de estas cuatro teorías afirma que algo pueda, en sí mismo, beneficiar o perjudicar a uno sin formar parte de su vida.

En consonancia con las reflexiones anteriores, las versiones del imparcialismo en las que nos centraremos a partir de la sec. 4.3 en la tercera parte de la presente investigación son (1) el imparcialismo hedonista, (2) el imparcialismo hedonista desiderativo restringido, (3) el imparcialismo hedonista perfeccionista restringido y (4) el imparcialismo hedonista desiderativo perfeccionista restringido. No parece que haya que calificar las teorías 3 y 4 de «compatibles» porque, si bien las «teorías perfeccionistas disonantes» casan mal con el egoísmo, no casan mal con el imparcialismo.

Volvamos al egoísmo. En adelante podemos usar el término **egoísmo** para hacer referencia simultáneamente, salvo indicación contraria, a las cuatro teorías enumeradas antes. Cuando haga falta distinguir explícitamente este sentido del término «egoísmo» del sentido original más amplio, podemos usar el término **egoísmo debidamente restringido** para referirnos al primero y **egoísmo en sentido amplio** para referirnos al egoísmo en el sentido original. Éste dice simplemente que cada cual debería maximizar su propio bien, sin llegar a precisar nada acerca de la naturaleza de este bien.

3.3. • CONSIDERACIONES FAVORABLES

¿Qué puede decirse a favor del egoísmo? ¿Por qué detenernos a considerar esta teoría consecuencialista?¹⁹⁵

¹⁹⁵ Ha habido muy pocos intentos de argumentar a favor de las teorías que suelen denominarse «ethical egoism» o «rational egoism»: Cf. Kalin, esp. «Two Kinds of Moral Reasoning». Otros que han hecho esta misma observación: Österberg, *Self and Others*, p. 71; Rachels, «Two Arguments Against Ethical Egoism», p. 297; Rachels y Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, pp. 75-6. (Seguramente gran parte de los pocos que creen en el egoísmo sienten que esta teoría es evidente de suyo.)

En cambio, ha habido muchos esfuerzos por argumentar en contra de las teorías que suelen denominarse «ethical egoism» o «rational egoism». Cf., v. gr., Moore, *Principia Ethica*, pp. 98-101; Moore, *Ethics*, pp. 118-21; Baumer, «Indefensible Impersonal Egoism», pp. 72-5; Rachels, «Two Arguments Against Ethical Egoism», pássim; Rachels y Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, esp. pp. 85-8; Ewing, *Ethics*, esp. pp. 24-34; Nielsen, *Why Be Moral?*, esp. pp. 163-4; Brandt, «Rationality, Egoism and Morality», pássim; Brandt, *Ethical Theory*, esp. pp. 369-75;

Por poder, hasta se podría decir, en defensa del egoísmo, que éste es verdadero por definición.¹⁹⁶ Y podríamos dedicarnos a reflexionar sobre esta defensa del egoísmo, pero será más interesante si dejamos a un lado las defensas del egoísmo que, como la anterior, tienen un interés muy limitado por su escasa plausibilidad.

El egoísmo está respaldado por —y se compone de— unos principios altamente verosímiles que comparte con otras muchas teorías. Entre estos están el principio de la normatividad del dolor propio, el principio de la prudencia hedónica y los tres principios de la irrelevancia (*q. v. apdo. 1.2.4*). Pero estos principios verosímiles solos no hacen que el egoísmo se distinga de otras muchas teorías éticas.

Lo que sí distingue al egoísmo de casi todas las teorías de las que se habla alguna vez en el campo de la filosofía moral es lo que podría llamarse el **principio de la decisividad de la alteridad**. Según éste, el que un interés (normativo) sea de otra persona, en vez de ser de uno mismo, hace que el interés nunca sea fuente última de razones para uno mismo. Dicho de forma más breve, la alteridad u otredad de un interés hace que éste nunca sea fuente última de razones. Según el egoísmo, el bien ajeno no es nunca una fuente última de razones o, dicho de otro modo, nunca es, *por derecho propio, digno de consideración*.

La justificación más plausible del mencionado principio diría, creo yo, ante todo algo parecido a lo siguiente.

El bien de los demás no es fuente de razones para mí pero el mío sí lo es, porque la naturaleza de mi relación con el mío difiere esencialmente de mi relación con el ajeno. La relación entre mi bien y yo se distingue de la relación entre el bien ajeno y yo por el hecho de que mi bien, a diferencia del ajeno, es *el mío*.¹⁹⁷ En el

Campbell, «Short Refutation of Ethical Egoism», *pássim*; Frankena, *Ethics*, pp. 16-21; Carlson, «Ethical Egoism Reconsidered», *pássim*; Glasgow, «Contradiction in Ethical Egoism», *pássim*; Prichard, *Moral Writings*, esp. p. 29; Goldstick, «Refutation of 'Ethical Egoism'», *pássim*; Medlin, «Ultimate Principles and Ethical Egoism», *pássim*; Baier, *Moral Point of View*, esp. pp. 95-6; Quinn, «Egoism as an Ethical System», *pássim*; Sterba, «Ethical Egoism and Beyond», *pássim*; Nagel, *View from Nowhere*, esp. pp. 156-62; Österberg, *Self and Others*, esp. pp. 125-6.

¹⁹⁶ Cf. Brandt, *Ethical Theory*, p. 370; Österberg, *Self and Others*, p. 76. Ambos autores se han ocupado de la misma tesis de John Gay, a saber, la de que el egoísmo es verdadero por definición.

¹⁹⁷ Cf. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 65; Brunton, «Egoism and Morality», p. 297; Kalin, «Two Kinds of Moral Reasoning», p. 330; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 498: «It would be contrary to Common Sense to deny that the distinction between any one individual and any

caso del dolor, la importancia de la asimetría de estas dos relaciones es especialmente patente. Yo siento mi dolor pero no el ajeno. En conclusión, es evidente que el valor exclusivamente unipersonal de los fines últimos postulados por el egoísmo refleja de forma apropiada dicha asimetría.

Al decir que esta justificación es *la más* plausible, no pretendo afirmar que sea plausible *tout court*.

En uno de los argumentos que James Rachels ha formulado contra el egoísmo argumenta de la siguiente forma.¹⁹⁸

Las posturas discriminatorias como el racismo y el antisemitismo dividen a las personas en grupos diferentes y anteponen los intereses (normativos) de un grupo a los de otro. Todas estas posturas incumplen el siguiente principio: «We can justify treating people differently only if we can show that there is some factual difference between them that is relevant to justifying the difference in treatment».¹⁹⁹ No existe ninguna diferencia fáctica que legitime dichas posturas discriminatorias y, por consiguiente, éstas son «arbitrary». El egoísmo peca de la misma arbitrariedad: «Ethical Egoism would have each person assign greater importance to his or her own interests than to the interests of others. *But there is no general difference between oneself and others, to which each person can appeal, that justifies this difference in treatment*».

Ahora bien, el modo más plausible —aunque no necesariamente plausible *tout court*— de responder a este argumento de Rachels y defender el egoísmo consiste en decir lo que ya hemos visto un poco más arriba en el párrafo sangrado.

other is real and fundamental, and that consequently 'I' am concerned with the quality of my existence as an individual in a sense, fundamentally important, in which I am not concerned with the quality of the existence of other individuals: and this being so, I do not see how it can be proved that this distinction is not to be taken as fundamental in determining the ultimate end of rational action for an individual». Esta cita sacada de contexto tergiversa en cierta medida la postura de Sidgwick, puesto que él pensaba que se da un «Dualism of the Practical Reason» (*Methods of Ethics*, p. 404)...

¹⁹⁸ Cf. Rachels, «Two Arguments Against Ethical Egoism», *pássim*; Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, pp. 76-8.

¹⁹⁹ Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, p. 77.

3.4. • IMPLICACIONES DEL EGOÍSMO Y ALGUNAS DEL IMPARCIALISMO

El objetivo principal de esta sección es profundizar en la teoría del egoísmo, exponiendo varias implicaciones importantes de esta teoría. Para evitar volver más adelante sobre ciertos temas, también profundizaremos en el imparcialismo en la medida en la que resulte oportuno hacerlo de forma simultánea.

Antes de juzgar el egoísmo (o el imparcialismo) es imprescindible entender la teoría y sus implicaciones. Si no la entendemos, podemos incurrir en, entre otras cosas, el error de criticar a un *straw man* (hombre de paja²⁰⁰), e. d., una mera caricaturización de la teoría que es más fácil de criticar que la teoría genuina. En todo caso, creo que podemos tratar de forma concisa esta cuestión de las implicaciones del egoísmo.

Nos centraremos ante todo en modos en los que el egoísmo guarda cierta armonía con la moralidad común: señalaré ante todo las implicaciones del egoísmo que presentan cierta similitud con la moralidad común. No obstante, no compararé estas dos posturas de forma explícita sino de forma implícita. Así, no diré repetidamente, e. g.: «...y en eso el egoísmo se parece a la moralidad común». En cuanto a las discrepancias entre el egoísmo y la moralidad común, en la última sección de este capítulo se identifican algunas implicaciones del egoísmo que seguramente discrepan de la moralidad común. No obstante, el objetivo de la última sección no es el de contrastar explícitamente el egoísmo y la moralidad común sino el de enjuiciar el egoísmo.

Ver puntos de concordancia entre el egoísmo (o el imparcialismo) y la moralidad común —aunque sólo sea de forma implícita— tiene una ventaja importante. Si (1) una teoría ética x implica p —es decir, afirma p o hace implícitamente la afirmación p —, (2) la moralidad común afirma $\neg p$ y (3) la discordancia entre p y $\neg p$ parece importante, entonces lo más probable es que muchas personas terminen criticando la teoría x por implicar p . No es que las personas que formulen la crítica probablemente vayan a decir: «La teoría x implica p . La moralidad común sostiene $\neg p$. Luego, x es falsa». Es más probable que simplemente nos señalen la implicación p , dejando claro que les parece un defecto de la teoría x y revelando, de forma no explícita, que suponen que gran parte de

²⁰⁰ Según los diccionarios *Diccionario de la lengua española* y *Merriam-Webster Dictionary*, me refiero en rigor a un *straw man* y no a un hombre de paja. El primer término significa «a weak or imaginary opposition (as an argument or adversary) set up only to be easily confuted», mientras que el segundo significa «el que actúa al dictado de otro que no quiere figurar en primer plano».

nosotros —sus oyentes— seguramente convendremos en su parecer. Ahora bien, al identificar certeramente diversos puntos de concordancia entre el egoísmo y la moralidad común, se da implícitamente una respuesta a diversas críticas que o ya se han dirigido al egoísmo o en el futuro a lo mejor se le dirigirán. Si, por ejemplo, la moralidad común suscribe $\neg z$ y mostramos que el egoísmo implica $\neg z$, entonces daremos implícitamente una respuesta a cualquier crítica que alegue que el egoísmo sostiene contraintuitivamente z . La proposición z podría ser, p. ej., «Uno debería, siempre que pueda, satisfacer de inmediato sus apetitos». Es cierto que es posible que nos parezca que la demostración de que el egoísmo sostiene $\neg z$ no vindica con éxito el egoísmo; pero incluso en tal caso, dicha demostración seguiría sirviendo para (1) mostrar a los que objetan equivocadamente que el egoísmo sostiene z que éste no lo hace y (2) para aclararnos a todos una de las implicaciones reales del egoísmo.

Los principios últimos del egoísmo y del imparcialismo son **lacónicos**, se caracterizan por el **laconismo**, en el sentido de que en sí mismos no nos proporcionan información sobre qué acciones precisas deberían realizarse u omitirse. Estas dos teorías sí nos dan una meta pero nos dan una única meta que no contiene, en sí misma, ninguna especificación del estatus moral de ninguna acción. Considérese, en cambio, una teoría estrafularia que nos manda estar siempre saltando a la pata coja. Esta teoría nos da una meta que contiene, en sí misma, mucha información sobre qué acciones son correctas y qué acciones no lo son: las que consisten en saltar así lo son y las demás no lo son. Una teoría deontológica típica que prohíbe mentir también nos da una meta —la de no mentir— que en sí misma dice algo sobre el estatus moral de ciertas acciones.

Las teorías lacónicas del egoísmo y del imparcialismo sólo especifican el estatus moral de las acciones una vez que los principios últimos de estas teorías se combinan con numerosos datos no normativos que caracterizan las circunstancias del agente. Ahora bien, la variedad de las circunstancias *imaginables* es enorme y la naturaleza de la acción correcta depende mucho de la naturaleza de las circunstancias. En consecuencia, es enorme la variedad de acciones que son imaginablemente correctas. Dicho de otro modo, con respecto a las acciones correctas —ya sean definidas como las más ventajosas para el agente o como las óptimamente benéficas—, las posibilidades lógicas son muy amplias.

Como en el mundo real sólo se dan unos pocos de los conjuntos de circunstancias imaginables, sólo unos pocos de estos conjuntos determinan cuáles son las decisiones (acciones, disposiciones...) correctas en el mundo real. No obstante, el ideal de

identificar siempre con conocimiento de causa la decisión correcta es ampliamente inalcanzable, ya que tal identificación presupone la identificación de todas las decisiones que se podrían tomar y todas las consecuencias importantes de todas estas decisiones.²⁰¹ Somos irremediabilmente inconscientes de la inmensa mayoría de dichas decisiones y normalmente no podemos prever con cierta seguridad más que algunas de las consecuencias más próximas de las mismas.²⁰² Tal imprevisibilidad supone un obstáculo notable para el logro de la meta egoísta, y supone un obstáculo aún mayor para el logro de la meta imparcialista. (También supone un obstáculo para cualquier teoría moral que haga que el valor de una acción dependa en alguna medida de sus consecuencias.) La probabilidad de que el egoísta ilustrado escoja justo la acción máximamente ventajosa para él es como promedio muy baja. La probabilidad de que el imparcialista ilustrado elija justo la acción óptimamente benéfica es aún menor. En ambos casos, es imposible en casi cualquier situación lograr identificar *con conocimiento de causa* la acción correcta, ya sea prudencial u óptimamente benéfica. No obstante, sería muy exagerado concluir que no estamos en condiciones de saber nada sobre cómo deberíamos obrar según el egoísmo y según el imparcialismo. En efecto, se pueden hacer diversas conjeturas generales bastante bien fundadas acerca de las implicaciones de estas dos teorías para el mundo real.

Puesto que las implicaciones del egoísmo y del imparcialismo en cuanto a las acciones, disposiciones, etc. varían mucho en función de las circunstancias, es decir, dependen mucho de los datos no normativos que caracterizan el contexto en el que se encuentra el agente, cualquier intento de describir dichas implicaciones siempre es más acertado para unos contextos y menos para otros. Así pues, cuando se pretende describir las implicaciones del egoísmo o las del imparcialismo, resulta útil contar con unos términos que permiten hacer referencia sucintamente a diversos tipos de circunstancias. Podemos usar el término **circunstancias extrañas** para referirnos a circunstancias que nunca se han dado (al menos en el mundo que conocemos) pero sí son concebibles y, además, son físicamente posibles. Unas circunstancias son físicamente posibles sólo si

²⁰¹ Cf., v. gr., Griffin, *Value Judgement*, pp. 99-100; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 38; Moore, *Principia Ethica*, pp. 23, 149, 152.

²⁰² En un universo de naturaleza enteramente determinista, tal imprevisibilidad se debería a nuestros límites cognoscitivos de obtención de datos y de extrapolación a partir de éstos. Si el universo no fuera así porque estuviéramos dotados de libre albedrío, dicha imprevisibilidad se debería también a la existencia del libre albedrío.

no incluyen ningún elemento que sea incompatible con las leyes naturales que rigen nuestro universo.²⁰³ Sin buscar un grado de precisión mayor del conveniente, podemos usar el término **circunstancias normales** para hacer referencia a circunstancias similares a las más comunes en la actualidad y el pasado no lejano. En circunstancias normales, no es, por ejemplo, ni prudencial ni óptimamente benéfica una disposición al despilfarro por falta de templanza. Sin embargo, por ejemplo, en ciertas circunstancias extrañas tal disposición sí sería tanto prudencial como óptimamente benéfica.

Al tratar de determinar cuáles son en general las acciones (disposiciones, etc.) correctas según el egoísmo o el imparcialismo, lo mejor que podemos hacer es dedicar años a tratar de conocer el mundo de los humanos lo mejor posible, identificar los aspectos más decisivos de éste y formular nuestras conjeturas sobre la base de este conocimiento fragmentario e inevitablemente perspectivista. Entre otras cosas, podemos procurar no pasar por alto ninguno de los distintos géneros de consecuencias que pueden determinar el estatus moral de una acción: (1) las inmediatas, (2) las mediatas y directas, (3) las mediatas e indirectas, (4) las temporalmente distantes, (5) las espacialmente remotas, (6) las interiores a los demás y al agente mismo y (7) las «consecuencias» que forman parte de la acción misma. En cuanto a estas últimas, resulta útil acordar que las características importantes de las acciones mismas forman parte de lo que llamaremos sus «consecuencias», puesto que dichas características forman parte de lo que determina su valor (unipersonal u omnipersonal). Según el egoísmo, todos los géneros anteriores de consecuencias pueden ser decisivos directa o indirectamente. Mas el género 4, entre otros, tiene más importancia desde el punto de vista imparcialista.

Hemos visto que el criterio de corrección del egoísmo puede emplearse para evaluar las disposiciones y las pautas prácticas, pero ¿le conviene a uno por interés propio tener disposiciones y recurrir a pautas prácticas? o ¿bastaría con tener presente el principio último del egoísmo? Si careciéramos de disposiciones y pautas prácticas, constantemente tendríamos que deliberar *ab initio*, calcular²⁰⁴ desde cero, sobre cómo proceder. Contar con disposiciones y pautas prácticas permite optimizar el

²⁰³ Hacer avanzar un barco de vela apuntando hacia las velas un ventilador gigante que se ha fijado en la popa es físicamente (o nomológicamente) imposible, pero que no exista más que un país o que haya centros turísticos en la Luna no lo es.

²⁰⁴ Incluyo el término «calcular» porque a veces es empleado en este contexto y su inclusión hará más claras las referencias futuras al concepto en cuestión.

aprovechamiento del tiempo disponible. Esto es así en parte porque el tiempo disponible es muy limitado y nuestra velocidad de deliberación o cálculo lo es también.²⁰⁵ Otra parte de la explicación estriba en que nos encontramos una y otra vez en situaciones similares en las que también son similares los modos máximamente prudenciales de proceder. Unas disposiciones y pautas prácticas pueden encargarse de estos modos similares de proceder, de una forma mucho más eficiente que procesos repetidos de deliberación desde cero.²⁰⁶ Considérese, por ejemplo, el hecho de que la mayoría de las personas se encontrarán repetidamente en situaciones en las que está claro que un patrón de conducta de agresividad física no resultará máximamente ventajoso para ellas.²⁰⁷ Para estas personas, tener unas disposiciones y pautas prácticas contrarias a la violencia seguramente resultará más eficiente que no tenerlas.

Mutatis mutandis el párrafo anterior se aplica también al caso del imparcialismo.

Según tanto el egoísmo como el imparcialismo, ciertas disposiciones y pautas prácticas también sirven para contrarrestar los efectos de diversas pasiones y propensiones corrientes que pueden ser difíciles de evitar y pueden tirar de uno en la dirección equivocada y ofuscar el entendimiento. Considérese, por ejemplo, (1) la propensión del ser humano a minusvalorar los beneficios y perjuicios propios futuros tanto más cuanto más distan del presente,²⁰⁸ (2) la propensión a hacer primar la satisfacción de los intereses propios sobre los ajenos y (3) la propensión al pensamiento desiderativo (*wishful thinking*), *i. e.*, la tendencia a creer en función de los deseos en vez de los datos disponibles. El egoísmo aconsejará disposiciones y pautas prácticas que contrarresten la influencia de la primera propensión y la tercera. El imparcialismo prescribirá disposiciones y pautas prácticas que hagan frente a las tres propensiones.²⁰⁹ Considérese también pasiones como la ira, el miedo... Tanto el egoísmo como el imparcialismo prescribirán disposiciones robustas y pautas prácticas claras capaces de

²⁰⁵ Cf., *e. g.*, Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 42; Hare, *Moral Thinking*, p. 192; Mackie, *Ethics*, p. 155; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 269.

²⁰⁶ Cf., *e. g.*, Hare, *Moral Thinking*, esp. pp. 36-8.

²⁰⁷ No pretendo insinuar que esta desventaja para el agente sea la mejor razón por la que evitar esta conducta.

²⁰⁸ Cf. el concepto de «time-discounting» en Brandt, «Rational Criticism of Preferences», p. 70.

²⁰⁹ Cf., *v. gr.*, Hare, *Moral Thinking*, p. 38; Moore, *Principia Ethica*, p. 162; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 43; Mill, *Utilitarianism*, pp. 267-7 (chap. II); Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 274-5; Brandt, *Facts, Values, and Morality*, pp. 143-4; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 143; Mackie, *Ethics*, p. 156.

hacerles frente cuando sea oportuno. En el capítulo 5 estudiaremos el caso del imparcialismo con más detenimiento.

Aunque en muchos casos las disposiciones y pautas prácticas agilizan la toma de decisiones acertadas supliendo la ignorancia notable del agente sobre las consecuencias de las diversas acciones posibles, las disposiciones y pautas prácticas no pueden evitarle al agente todas las consecuencias negativas de la ignorancia. En efecto, por un lado, los grados de conocimiento e ignorancia del agente determinan cuáles son las disposiciones y pautas prácticas que él mismo rechaza o adopta: el agente realiza esta criba en función de lo que él mismo sabe y no sabe. Por otro lado, cuando en tales o cuales circunstancias particulares el agente cree *equivocadamente* que sus disposiciones y pautas prácticas habituales le llevarían por mal camino, desde su punto de vista sería incoherente dejarse guiar por éstas. Es cierto que en tales o cuales circunstancias particulares puede ser coherente tener más confianza en las disposiciones y pautas prácticas habituales de uno que en una primera sensación o corazonada discrepante; pero si en alguna ocasión, después de ponderar todas las consideraciones que parecen pertinentes, uno concluye que el camino correcto es aquél al que le habría conducido su primera sensación discrepante, lo coherente desde su punto de vista será no seguir sus disposiciones y pautas prácticas habituales. Estas reflexiones se aplican tanto al egoísmo como al imparcialismo.

Es cierto que en circunstancias normales las disposiciones y pautas prácticas adecuadas son en general muy útiles; pero no hay que sobreestimar esta utilidad. En efecto, sería claramente excesivo concluir que en circunstancias normales el egoísta ilustrado siempre seguirá los mismos patrones de conducta sin detenerse a ponderar una variedad de opciones de mayor o menor novedad. Por otra parte, al reparar en lo ignorantes que somos, es fácil sobreestimar la cantidad de tiempo que el agente debería destinar al cálculo estratégico. A pesar de nuestra ignorancia considerable, ni el egoísmo ni el imparcialismo aconsejan dedicar todo el tiempo a intentar ampliar nuestro conocimiento, ni mucho menos.

¿Qué disposiciones y pautas prácticas serían las máximamente ventajosas para uno mismo en circunstancias normales? Para poder responder con más precisión, podemos empezar por distinguir entre (1) pautas «prudenciales», (2) pautas «morales» y (3)

pautas «virtuosas» o, si se quiere, pautas «especialmente virtuosas».²¹⁰ En cuanto al primer tipo, para la descripción de ciertas pautas prácticas podemos emplear el término «prudencial» para hacer referencia a las que parecen estar orientadas ante todo hacia la realización del bien propio, en vez de emplear este término como sinónimo perfecto de la expresión «máximamente ventajoso para el agente». En cuanto a las pautas prácticas «morales», éstas son aquellas (1) cuyo acatamiento generalizado es *grosso modo* condición necesaria de la viabilidad de cualquier sociedad humana y (2) que parecen estar al menos tan orientadas hacia la realización del bien ajeno como hacia la del bien propio. En cuanto a las pautas prácticas virtuosas, éstas son aquellas (1) cuyo acatamiento generalizado es *grosso modo* condición necesaria del florecimiento de cualquier sociedad humana —y no sólo su mera supervivencia— y (2) que parecen estar, como en el caso anterior, al menos tan orientadas hacia la realización del bien ajeno como hacia la del bien propio.

Las pautas prácticas y disposiciones que serían las máximamente ventajosas para uno mismo en circunstancias normales incluyen (1) algunas que tienen un aspecto prudencial, (2) otras que tienen un *aspecto* más bien moral y (3) algunas que tienen un *aspecto* más bien virtuoso. En cuanto a las primeras, éstas incluyen, como podría señalarnos un epicúreo, disposiciones y pautas prácticas de, por ejemplo, economía y cierta templanza.²¹¹ En cuanto a las pautas prácticas y disposiciones que tienen un aspecto más bien moral y que de todas formas probablemente resultarían máximamente ventajosas para uno mismo, éstas probablemente incluyen, *e. g.*, pautas y disposiciones de veracidad y no maleficencia.²¹² Las conductas que perjudican a otros, tales como la mendacidad y la maleficencia, suelen acarrear sanciones legales, sociales y/o intra-psíquicas —por así llamar a sanciones tales como el sentimiento de culpa—. ²¹³ El comportamiento perjudicial para otros provoca en muchos casos represalias, castigos, la negativa a cooperar, etc. En cambio, las conductas que benefician a otros tienen a

²¹⁰ Cf., *e. g.*, Gert, *Common Morality*, p. 22 ff. («moral ideals»); Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 119 ff. (sec. 6) («qualities useful to ourselves»); Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *e. g.*, p. 6 («morality in this broad sense»).

²¹¹ Cf., p. ej., Epicuro, *Obras*.

²¹² Cf., p. ej., Baier, *Moral Point of View*, pp. 94-5; Kavka, «Reconciliation Project», esp. p. 506.

²¹³ Cf. Nielsen, *Why Be Moral?*, p. 473 ff.; Kavka, «Reconciliation Project», p. 506 ff.; Hare, *Moral Thinking*, esp. pp. 195-6; Gert, *Common Morality*, p. 136; y muchos otros.

menudo ventajas importantes para el bien del agente. En cuanto a las disposiciones y pautas prácticas que tienen un aspecto más bien virtuoso, hay buenos motivos para pensar que en circunstancias normales sería máximamente ventajoso para uno tener algunas de ellas. Por ejemplo, la disposición de la amabilidad, la de la generosidad y las pautas prácticas correspondientes redundan a menudo en beneficio del que tiene estas disposiciones y pautas prácticas o unas parecidas. Por ejemplo, ¿en general no les va mucho mejor la vida a las personas amables? En todo caso, hay que reconocer que es compleja la cuestión de cuál es la medida exacta en la que esta y otras disposiciones y pautas prácticas serían máximamente prudenciales.

Puede ser, dicho sea de paso, difícil para un partidario del egoísmo tener motivación suficiente para seguir adecuadamente las pautas prácticas máximamente prudenciales y acatar las demás prescripciones del egoísmo, suponiendo que conoce éstas. En efecto, el egoísmo prescribe la maximización del bien propio *a lo largo de toda la vida*, y esta exigencia de maximización a largo plazo es a menudo frustrante a corto plazo. Por eso, en muchos casos acercarse a tal maximización requeriría grados de resolución y diligencia poco comunes.

Pasamos a otra implicación del egoísmo de la que es importante ser consciente. En circunstancias normales el egoísta ilustrado probablemente no *preconizaría* el egoísmo. Ante otros seguramente abogaría por una postura más parecida a la de la moralidad común.²¹⁴ Por un lado, propugnar la teoría del egoísmo provocaría en el oyente, las más de las veces, al menos desafecto y recelo si no animadversión. Por otro lado, en situaciones parecidas al *dilema del prisionero* y en otras muchas situaciones, a cada persona le conviene por interés propio que los demás quieran hacer algo distinto de sólo perseguir su propio interés.²¹⁵

En cuanto a los motivos y los deseos que conviene tener según el egoísmo, empecemos por reflexionar sobre la **paradoja del hedonismo**, la cual consiste en el hecho de que, si lo único que desea uno es ser feliz (en el sentido del término especificado en la sec. 2.2), no lo será.²¹⁶ Como consecuencia de esta paradoja, en

²¹⁴ Cf., v. gr., Gert, *Common Morality*, pp. 81-6.

²¹⁵ Cf., v. gr., Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 170-2; Resnick, *Choices*, pp. 147-9.

²¹⁶ Cf., v. gr., Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 48-9; Feinberg, «Psychological Egoism», pp. 562-3; Williams, «Critique of Utilitarianism», p. 113; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 143; Parfit, *Reasons and Persons*, p. 27; Adams, «Motive Utilitarianism», p. 54; Singer, *Practical Ethics*, esp. p. 332.

circunstancias normales el egoísmo no aconseja sólo tener el deseo de ser feliz: ni el egoísmo hedonista *tout court* ni las otras tres versiones del egoísmo mentadas por el término «egoísmo debidamente restringido» aconsejan sólo tener ese deseo. Para ser feliz, hacen falta otros deseos aparte del de ser feliz, y es concebible que la felicidad máxima requiera no tener o apenas tener el deseo de ser feliz. Cuáles sean exactamente los deseos máximamente ventajosos para uno dependerá de la serie de circunstancias pertinentes. Por otra parte, normalmente es imposible saber con precisión qué deseos son los óptimos para el bien de alguien. En todo caso, en circunstancias normales los deseos máximamente ventajosos para alguien bien podrían incluir, por ejemplo, el deseo de realizar ciertos proyectos, el deseo de trabajar y el deseo de la compañía de algunas personas. Sea como fuere, está claro que el egoísmo aconseja tener deseos fuertes aparte del deseo de felicidad o el deseo del bien propio en abstracto. Por lo que se refiere a esta última expresión, el deseo del bien propio en abstracto se opone al deseo de esto y lo otro concretos cuya consecución redundaría en beneficio de uno mismo.

Maximizar el bien propio puede requerir limitar mucho el egoísmo caracteriológico y tener deseos aparte del deseo del bien propio, pero no sólo esto. También puede requerir no creer en el egoísmo: puede requerir dejar de ser partidario del egoísmo, es decir, dejar de ser alguien que suscribe conscientemente esta teoría (*q. v. sec. 2.2*).²¹⁷ Cuando según cierta teoría es incorrecto creer en la teoría misma, podemos decir que ésta **apostata de sí misma** y que se da un caso de **apostasía teórica**.²¹⁸ Así pues, podemos decir que, dadas ciertas series de circunstancias pertinentes, el egoísmo apostata de sí mismo. Cuando se produce esta apostasía teórica, no es que el egoísmo se vuelva falso según el egoísmo; es sólo que el egoísmo aconseja, por razones pragmáticas (*q. v. nota 67*), no creer en el egoísmo.²¹⁹ Lo aconseja precisamente cuando no creer le conviene al aconsejado por interés propio. El egoísmo apostata de sí mismo cuando resulta psicológicamente imposible albergar simultáneamente tanto la creencia en el egoísmo como el psiquismo máximamente ventajoso para uno.

²¹⁷ Vienen a cuento Kavka, «Reconciliation Project»; Nielsen, *Why Be Moral?*; Gauthier, «Incomplete [sic] Egoist», esp. 264-5; Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, esp. pp. 155-6 (chap. 9, pars. 22-5).

²¹⁸ Cf., v. gr., Parfit, *Reasons and Persons*, p. 24 («self-effacing»); Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 174-5; Stocker, «Schizophrenia of Modern Ethical Theories», p. 70.

²¹⁹ Que una teoría se censure a sí misma no implica que encierre ninguna contradicción.

La creencia en el egoísmo es, por supuesto, la de que el único fin último que tiene uno es su propio bien, que nada aparte de éste es, por derecho propio, digno ser perseguido. Sin duda hay circunstancias hipotéticas pero físicamente posibles en las que esta creencia resulta contraproducente para el bien de uno. También parece que en muchos casos la creencia en cuestión puede resultar contraproducente en circunstancias normales. En la medida en la que (1) la preocupación directa por otras personas es psicológicamente incompatible con la creencia de que sólo el bien propio es por derecho propio digno de perseguirse y (2) tal preocupación directa es condición necesaria de la maximización del bien propio, el egoísmo apostata de sí mismo. Y hay motivos de peso por los que pensar que en muchos casos esta preocupación sí constituye tal condición necesaria. «When people who are tolerably fortunate in their outward lot do not find in life sufficient enjoyment to make it valuable to them —dice Mill—, the cause generally is caring for nobody but themselves».²²⁰ Sidgwick añade: «He [“the selfish man”] is made to feel in a thousand various ways [...] the discord between the rhythms of his own life and of that larger life of which his own is but an insignificant fraction».²²¹ Bernard Gert afirma:

Moral persons [i. e., persons who are moral according to “common morality”], those with all the moral virtues, are far more likely to be happy and successful than those who are immoral, *even than those who can seem moral while acting immorally*. In most societies, being discovered to be an immoral person always has bad consequences, and as Hobbes pointed out, it is not reasonable to think that you will not be found out. But even if one is not found out, being immoral results in the frustration of wanting to act immorally but not being able to do so without fear of being discovered.²²² [La cursiva es mía.]

Gert seguramente está al menos en gran medida en lo cierto; y en la medida en la que Gert tiene razón podemos concluir lo siguiente. *Grosso modo*, en la medida en la que *ser* «moral» es psicológicamente incompatible con ser partidario del egoísmo, es incorrecto creer en el egoísmo según el egoísmo mismo.²²³ Digo «*grosso modo*» porque en rigor habría que puntualizar la frase anterior, atendiendo a nuestra definición precisa del término «egoísmo».

²²⁰ *Utilitarianism*, p. 264.

²²¹ *Methods of Ethics*, p. 501.

²²² *Common Morality*, p. 136.

²²³ Cf. tb. Kavka, «Reconciliation Project», pp. 506-9; Hare, *Moral Thinking*, p. 196.

R. M. Hare se ha preguntado cómo habría que educar a un niño, en el supuesto de que el único objetivo fuera el bien del niño. O sea, si nuestro objetivo fuera ese (y no tuviéramos como objetivo el bien de nadie más), ¿qué tipo de educación tendríamos que dar a un niño *para* realizar únicamente nuestro objetivo? Hare responde:

[...] if we were bringing up a child purely in his own interest, we should try to inculcate into him some *prima facie* moral principles, with the attendant moral feelings. Will these include only the run-of-the-mill principles, or should some more exacting principles be also absorbed, if it is within his capacity to live by them? I would answer 'Yes'; for it does look as if people who set themselves higher moral standards which are within their capacity, or not too far outside it, are in general happier than those that do not set their sights so high.²²⁴

En cuanto a esta apreciación, Hare seguramente ha acertado al menos en gran medida; y si Hare tiene razón, podemos concluir en líneas generales que nos conviene por interés propio tener el psiquismo que resultaría de haber recibido una educación como la descrita por él. Tal psiquismo no incluiría la creencia en el egoísmo. Por consiguiente, el egoísmo apostata de sí mismo en al menos muchos casos.²²⁵

A un partidario del egoísmo que consiguiera, en conformidad con los dictados del egoísmo mismo, dejar de creer en el egoísmo podemos denominarlo **ex-egoísta ilustrado autoconvertido**.

Es cierto que hay muchas situaciones en las que un partidario del egoísmo no *podría* dejar de creer en el egoísmo, es decir, no dejaría de creer aunque quisiera hacerlo (*q. v.* sec. 2.2). En efecto, en general resulta muy difícil o imposible cambiar una creencia importante por razones puramente pragmáticas. No obstante, quizás existan para algunas personas modos de transmutar una creencia por razones puramente pragmáticas —como, p. ej., la hipnosis o la autosugestión— y para otras muchas personas modos de acercarse bastante a este estado psicológico que es la transmutación total de una creencia.

En la siguiente sección empezaremos a abordar la cuestión de si existen razones *epistémicas* decisivas por las que rechazar el egoísmo.

²²⁴ *Moral Thinking*, p. 203. Cf. tb. pp. 191-7 y 203-5.

²²⁵ Cf. tb. Stocker, «Schizophrenia of Modern Ethical Theories», pp. 68-9; Singer, *Practical Ethics*, p. 327 y sigs.; Griffin, *Value Judgement*, p. 76: «How would I act if I wanted to promote solely my own interests as much as possible? I should have deep loving relations; I should hope to accomplish things. [...] in a loving relationship one is moved by the other person's good, not by the ultimate pay-off for oneself».

3.5. • LA ACUSACIÓN DE CONTRADICTORIEDAD

3.5.1. Diversos autores han expuesto argumentos que pretenden demostrar concluyentemente la falsedad del egoísmo por medio de la identificación de una contradicción en esta teoría.²²⁶ Vamos a considerar los tres intentos que probablemente son los más conocidos. Por un lado, dedicarnos a evaluar estos argumentos sirve para esclarecer aún más la teoría del egoísmo. Por otro lado, si concluyéramos que uno de estos argumentos es sólido, ya tendríamos resuelta la tarea de determinar si el egoísmo es una teoría acertada o no.

3.5.2. Empecemos por considerar el argumento que G. E. Moore formula en *Principia Ethica*. Justo antes de exponer el núcleo del argumento contra lo que él llama «Egoism», Moore define la versión hedonista del egoísmo: «Egoism, as a form of Hedonism, is the doctrine which holds that we ought each of us to pursue our own greatest happiness as our ultimate end».²²⁷ Esta es la versión que Moore dice que han sostenido muchos filósofos. Pero Moore piensa que la definición de «Egoism» sería más apropiada si se sustituyera «own happiness» por «own good». Esta sustitución daría lugar a lo que aquí hemos llamado «el egoísmo en sentido amplio» (q. v. apdo. 3.2.2). Ahora bien, el argumento de Moore se dirige a ambas versiones del egoísmo. Y está claro que si el argumento es sólido, muestra que son contradictorios tanto el egoísmo hedonista *tout court* como el egoísmo en sentido amplio, el cual incluye lo que hemos llamado «el egoísmo debidamente restringido».

En esta sección 3.5 dedicada a los argumentos de Moore, Baier y Medlin, lo más apropiado es que usemos, salvo indicación contraria, el término «egoísmo» en el sentido de «egoísmo en sentido amplio».

Es imprescindible tener presente la naturaleza precisa del objetivo de Moore y la del nuestro. Moore se propone mostrar que el egoísmo encierra una contradicción (lógica), *i. e.*, que el egoísmo es en rigor conceptualmente incoherente. «What Egoism holds [...] is [...] an absolute contradiction —sostiene Moore—.» Ahora bien, nuestro objetivo en

²²⁶ Q. v. nota 195.

²²⁷ Pág. 96 (§58).

el presente apartado sólo es el de ver si efectivamente el egoísmo es conceptualmente incoherente.²²⁸

Vamos a ocuparnos del núcleo del argumento de Moore, que se encuentra en las líneas siguientes y en unas pocas líneas adicionales que veremos un poco más abajo.

[1] What [...] is meant by ‘my own good’? [...] It is obvious, if we reflect, that [2] the only thing which can belong to me, which can be *mine*, is something which is good, and [3] not the fact that it is good. [4] When, therefore, I talk of anything I get as ‘my own good,’ I must mean either that the thing I get is good, or that my possessing it is good.

Es en este primer texto donde se produce una confusión decisiva, que podremos identificar a la luz de la descripción del egoísmo que hemos visto más arriba.

Comencemos por considerar la pregunta marcada con un «1». Aquí Moore pregunta qué quiere decir la expresión «*mi* propio bien». En lo que sigue, es importante tener presente que, al considerar esta expresión, Moore se fija en el pronombre posesivo.

Antes de considerar las afirmaciones 2 y 3, necesitamos esclarecer el significado de «good». En el contexto de su argumento contra el egoísmo,²²⁹ Moore emplea cuatro expresiones diferentes para transmitir lo que quiere decir por medio de «good», a saber: «good simply», «good absolutely», «good in itself» y «good» *tout court*. Para hacer referencia a lo que Moore denota con estas expresiones, podemos usar siempre la expresión *bueno absolutamente*. Ahora bien, ¿cuáles son, al entender de Moore, las implicaciones de que algo sea bueno absolutamente? En primer lugar, que algo sea bueno absolutamente implica que toda persona tiene una razón por la que perseguirlo como un fin último (fin último que no está necesariamente solo en cuanto a este estatus de fin último).²³⁰ En segundo lugar, según Moore, cualquier cosa que sea buena absolutamente forma parte del «Universal Good»²³¹; y puede formar parte del Bien Universal de una de estas dos formas: o bien como una parte entre otras o como lo único que constituye el Bien Universal. En último lugar y en consonancia con lo que ya hemos visto, según Moore, el Bien Universal es lo único que es «un fin racional último»

²²⁸ Así que haremos por determinar la validez o no validez del egoísmo *sólo en la medida en la que* perseguir el mencionado objetivo nos conduce a hacer esto. Así pues, aunque en el presente apartado defenderé el egoísmo, sólo defenderé la tesis de que éste es lógicamente coherente.

²²⁹ Págs. 96-101 (§58-§60).

²³⁰ Moore dice, p. ej.: «Either his [the Egoist’s] happiness is a good thing or it is not; [...] if it is good, everyone else has an equal reason to pursue it [...]» (p. 101).

²³¹ Moore dice, p. ej.: «[...] that it [a thing] is truly good in itself means that it is part of the Universal Good» (p. 100).

y, en consecuencia, todo lo que es bueno absolutamente y compone el Bien Universal es lo único que es un fin racional último.²³² En adelante, será muy importante tener presentes estas implicaciones de la expresión «bueno absolutamente».

La afirmación 3 dice que no puede ser *mío* el hecho de que algo sea bueno absolutamente. Dicho de otro modo, la afirmación 3 dice que el hecho de que algo sea bueno absolutamente no me puede pertenecer, no puedo tenerlo yo. No parece que haga falta rechazar esta afirmación.

Volvamos ahora a la afirmación 2. Ésta dice que lo único que me puede pertenecer es algo que es bueno absolutamente. Pero esta afirmación es falsa. Algo que es bueno absolutamente no es, de entre las cosas que hacen al caso, lo único que me puede pertenecer, no es lo único que puedo tener. En efecto, puedo, al menos según el egoísmo (y muchos filósofos no partidarios del egoísmo), tener algo que es bueno *para mí* pero no es bueno absolutamente, es decir, puedo gozar de algo que hace que me vaya bien sin que ese algo sea bueno absolutamente y sea, por consiguiente, algo que toda persona debería perseguir como un fin último.²³³

¿Es apropiado decir aquí «puedo, al menos según el egoísmo»? Es apropiado porque el objetivo del argumento de Moore es mostrar que dentro de lo que *dice el egoísmo mismo* se halla una contradicción. A nosotros nos interesa ahora lo que dice el egoísmo mismo. Considérese lo siguiente. Supongamos que una persona consiguiera mostrar, por ejemplo, que nada es *bueno para* alguien sin ser también bueno absolutamente. Esa persona habría mostrado *eo ipso* que el egoísmo es falso, puesto que habría mostrado que lo que es bueno para alguien no puede tener un valor unipersonal. Sin embargo, no habría mostrado *eo ipso* que el egoísmo se contradice a sí mismo, que esta teoría es conceptualmente incoherente. Nuestro objetivo ahora es el de ver si el egoísmo se contradice a sí mismo.

Como se desprende de lo que ya se ha dicho más arriba, la idea de que puedo tener algo que es bueno para mí pero no es bueno absolutamente puede expresarse de otras formas. Puede resultar esclarecedor mencionar al menos una de ellas: «Puedo tener algo

²³² Moore dice, entre otras cosas: «That a thing should be an ultimate rational end means [...] that it is truly good in itself; and that it is truly good in itself means that it is part of Universal Good» (p. 100).

²³³ Recuérdesse que según el egoísmo ningún fin tiene valor omnipersonal: ningún fin es fuente última de razones para todas las personas.

que en sí mismo me viene bien por interés propio aunque este algo no es bueno absolutamente».

La afirmación 4 dice que, cuando me refiero a algo que recibo como «mi propio bien», debo querer decir o bien que ese algo que recibo es bueno absolutamente o que mi posesión de ello es buena absolutamente. Esta afirmación es falsa también. No tengo que querer decir o bien que ese algo es bueno absolutamente o que mi posesión de ello es buena absolutamente. Puedo querer decir, en armonía con la teoría del egoísmo, que (1) ese algo es bueno para mí, (2) ese algo no es bueno absolutamente y (3) el que lo tenga (yo), el que disfrute de ello, tampoco es bueno absolutamente.

El resto del núcleo del argumento se desarrolla como sigue.

[5] The only reason I can have for aiming at ‘my own good,’ is that it is *good absolutely* that what I so call should belong to me—*good absolutely* that I should *have* something, which, if I have it, others cannot have. [6] But if it is *good absolutely* that I should have it, then everyone else has as much reason for aiming at *my* having it, as I have myself. [7] If, therefore, it is true of *any* single man’s ‘interest’ or ‘happiness’ that it ought to be his sole ultimate end, this can only mean that *that* man’s ‘interest’ or ‘happiness’ is *the sole good, the Universal Good*, and the only thing that anybody ought to aim at. [8] What Egoism holds, therefore, is that *each* man’s happiness is the sole good—that a number of different things are *each* of them the only good thing there is—an absolute contradiction! No more complete and thorough refutation of any theory could be desired.²³⁴

La afirmación 5 dice que la única razón que puedo tener por la que perseguir *mi propio bien* es que sea bueno absolutamente que me pertenezca lo que denomino «mi propio bien». Moore llega a esta conclusión a partir de la idea que expresa en la afirmación 4, la cual dice, como acabamos de ver, que cuando me refiero a algo que recibo como «mi propio bien», tengo que querer decir o que *ese algo es bueno absolutamente* o que *es bueno absolutamente que yo tenga ese algo*. Se ve una conexión entre las afirmaciones 4 y 5 y la podríamos analizar a fondo, pero no es necesario hacerlo para ver que hay que rechazar la afirmación 5 que se ha contagiado de la confusión que forma parte de la 4. Efectivamente, hay que rechazar la 5 porque puedo, al menos según el egoísmo (y muchos filósofos), tener una razón por la que perseguir mi propio bien que no es la razón consistente en que sea bueno absolutamente que yo goce de él. Según el egoísmo, puedo tener —y de hecho tengo— una razón por la que perseguir mi propio bien sin que todo el mundo tenga una razón por la que perseguir mi

²³⁴ Pág. 99 (§ 59).

propio bien. En efecto, el egoísmo niega que mi propio bien sea fuente última de razones para todas las personas, y esto que dice el egoísmo es claramente concebible, sea verdadero o no lo sea.

En cuanto a la 6, no tenemos porqué rechazar esta afirmación meramente condicional.

En cuanto a la 7, no se ve de forma inmediata cómo Moore llega a esta conclusión pero es posible esclarecer su modo de pensar. Lo que tenemos que tener presente para entender a Moore se desprende de lo que vimos antes al identificar diversas implicaciones de que algo sea bueno absolutamente:

- (a) Si x debería ser un fin último, entonces x es bueno absolutamente y, por consiguiente, forma parte del Bien Universal.
- (b) Si x no debería ser un fin último, x no es bueno absolutamente ni forma parte del Bien Universal.
- (c) Si x es lo *único* que debería ser un fin último, x es lo único que es bueno absolutamente y, por consiguiente, es lo único que constituye el Bien Universal.

Aparte de esto, hay que señalar que «my own good» y «my own interest» se refieren a lo mismo.²³⁵ Ahora bien, recordemos que la afirmación 7 dice que, si el interés de cualquier persona debería ser su único fin último, esto significa que el interés de esa persona es el único bien, el Bien Universal, y lo único que cualquier persona debería perseguir. Según la idea *a* y según el entender de Moore, si el interés de alguien debería ser un fin último, su interés es bueno absolutamente y forma parte del Bien Universal. Según la idea *c*, si su interés debería ser el *único* fin último, su interés es lo único bueno absolutamente y lo único que constituye el Bien Universal. Sobre la base de estas ideas, Moore termina concluyendo, en la afirmación 8, que el egoísmo afirma que mi interés o bien —sea quien sea yo— es lo único bueno absolutamente, el único Bien Universal y lo único que cualquier persona debería perseguir.

Podemos usar «p1», «p2», «p3»... para hacer referencia a una persona cualquiera, una segunda persona cualquiera, una tercera persona cualquiera... Para hacer referencia al bien de cada una de estas personas, podemos emplear «b1», «b2», «b3»... Al entender de Moore, el egoísmo afirma que b1 es lo único bueno absolutamente, b2 es lo único bueno absolutamente, b3 es lo único bueno absolutamente y así sucesivamente. El

²³⁵ Cf. pp. 97-9.

egoísmo afirma también, al entender de Moore, que las personas p1, p2, p3... deberían perseguir únicamente b1, las personas p1, p2, p3... deberían perseguir únicamente b2, las personas p1, p2, p3... deberían perseguir únicamente b3,...

Es cierto que estas afirmaciones son contradictorias, pero el egoísmo no las hace ni explícita ni implícitamente. El problema es que las conclusiones 7 y 8 están viciadas por equivocaciones anteriores, que ya hemos tenido ocasión de considerar.

En la página anterior a la que contiene el comienzo del argumento contra el egoísmo, se encuentra ya un indicio revelador de una confusión decisiva. Allí encontramos: «It is plain [...] that the name ‘Egoism’ more properly applies to the theory that ‘my own good’ is *the sole good*, than that my pleasure is so» (la cursiva es mía).²³⁶ Como hemos visto, el egoísmo no afirma que mi bien sea lo único bueno absolutamente.²³⁷

3.5.3. En el conocido *The Moral Point of View*, Kurt Baier se propone exponer una «*reductio ad absurdum*» del egoísmo.²³⁸ He aquí el texto clave.

[1] Let B and K be candidates for the presidency of a certain country and let it be granted that it is in the interest of either to be elected, but that only one can succeed. [2] It would then be in the interest of B but against the interest of K if B were elected, and vice versa, and therefore in the interest of B but against the interest of K if K were liquidated, and vice versa. [3] But from this it would follow that [according to egoism] B ought to liquidate K, that it is wrong for B not to do so, that B has not “done his duty” until he has liquidated K; and vice versa. [4] Similarly K, knowing that his own liquidation is in the interest of B and therefore anticipating B’s attempts to secure it, ought to take steps to foil B’s endeavors. [5] It would be wrong for him not to do so. [6] He would “not have done his duty” until he had made sure of stopping B. [7] It follows that if K prevents B from liquidating him, his act must be said to be both wrong and not wrong —[8] wrong because it is the prevention of what B ought to do, his duty, and

²³⁶ Pág. 97. De forma similar, en la misma página afirma: «What I am now concerned with is [...] Egoism, which holds that each man ought rationally to hold: My own greatest happiness is the only good thing there is [...]».

²³⁷ Acerca del argumento de Moore, cf. Williams, *Problems of the Self*, p. 258; Kalin, «Two Kinds of Moral Reasoning», pp. 348-9; Österberg, *Self and Others*, pp. 85-6.

En otra obra posterior, Moore comprende mejor la naturaleza del egoísmo (*Ethics*, pp. 118-9).

²³⁸ Baier, *Moral Point of View*, esp. p. 95. También se propone mostrar que el «punto de vista de la moralidad» no coincide con el del egoísmo; pero, en consonancia con los fines de esta sección, nos centraremos en el llamado *reductio*.

wrong for B not to do it [sic²³⁹]; [9] not wrong because it is what K ought to do, his duty, and wrong for K not to do it. [10] But one and the same act (logically) cannot be both morally wrong and not morally wrong.

Lo que Baier entiende por «egoísmo» es la postura según la cual cada persona debería hacer lo que es de su interés, lo que promueve su propio bien. Así pues, su concepción del egoísmo coincide con la nuestra.

Si su argumento es sólido, muestra que el egoísmo y todas las versiones mentadas por el término «egoísmo» caen en una contradicción. Con el fin de determinar si efectivamente sucede esto, fijémonos en las ideas esenciales del argumento, prescindiendo de los detalles innecesarios.

- (a) Según el egoísmo, cada persona debería hacer lo que maximiza su propio bien: hacer esto es lo correcto y no hacerlo es incorrecto.
- (b) Es incorrecto evitar que otra persona haga lo que debería hacer, *i. e.*, es incorrecto evitar que haga lo correcto, lo que maximizaría su propio bien. (Este es el supuesto sobre la base del cual se hace la afirmación 8. En efecto, es incorrecto que K evite que B haga lo que B debería hacer —a saber, matar a K—, si suponemos que es incorrecto evitar que otra persona haga lo que debería hacer.)
- (c) Haciendo cierta acción *x* consistente en evitar que B mate a K, K maximizaría su bien.
- (d) Haciendo *x*, K evitaría que B maximizara el bien de B.
- (e) La acción *x* es correcta. (Esto se deduce de *a* y *c*.)
- (f) La acción *x* es incorrecta. (Esto se deduce de *b* y *d*.)
- (g) La acción *x* es tanto correcta como incorrecta, según el egoísmo. (Esto se deduce de *e* y *f*.)

En realidad, el egoísmo no implica que la acción *x* sea tanto correcta como incorrecta, puesto que el egoísmo no afirma la premisa *b*. El egoísmo no afirma que sea incorrecto evitar que otra persona haga lo que ella debería hacer según el egoísmo. Recordemos lo que es un factor moral (*q. v. sec. 2.2*).²⁴⁰ Pues bien, el egoísmo no afirma que sea un factor moral el evitar que otra persona haga lo que debería hacer.

²³⁹ La expresión «what it is wrong for B not to do» es gramaticalmente preferible a «wrong for B not to do it».

²⁴⁰ Ross, *Right and the Good* (chap. II).

Recuérdese también que el egoísmo da a cada persona una meta enteramente distinta.²⁴¹ En suma, el argumento anterior no muestra que el egoísmo y todas las versiones mentadas por el término «egoísmo» caigan en una contradicción.

3.5.4. En un artículo ampliamente leído, Brian Medlin sostiene que el egoísmo es «inconsistent», incoherente. El núcleo de su argumentación se concentra en el texto siguiente.

Remembering that the principle [the ultimate principle of egoism] is meant to be both universal and categorical, let us ask what kind of attitude the egoist is expressing. Wouldn't that attitude be equally well expressed by the conjunction of an infinite number of avowals thus?

I want myself to come out on top	and	I don't care about Tom, Dick, Harry...
and		and
I want Tom to come out on top	and	I don't care about myself, Dick, Harry...
and		and
I want Dick to come out on top	and	I don't care about myself, Tom, Harry...
and		and
I want Harry to come out on top	and	I don't care about myself, Dick, Tom...
etc.		etc.

From this analysis it is obvious that the principle expressing such an attitude must be inconsistent.²⁴²

Medlin dirige su argumento contra una versión del egoísmo que coincide en esencia con lo que estamos llamando «el egoísmo» y que él llama «egoísmo categórico universal».²⁴³ Así pues, si el argumento de Medlin muestra que el «egoísmo categórico universal» es incoherente, necesariamente logra mostrar que el egoísmo lo es también.

²⁴¹ Acerca del argumento de Baier, cf. Nagel, *Possibility of Altruism*, pp. 86-7; Rachels & Rachels, *Elements of Moral Philosophy*, pp. 83-5; Kalin, «Baier's Refutation of Ethical Egoism», *pássim*.

²⁴² «Ultimate Principles and Ethical Egoism», p. 115.

²⁴³ En cuanto al calificativo «universal», Medlin dice: «Universal egoism maintains that everyone (including the speaker) ought to look after his own interests and to disregard those of other people except in so far as their interests contribute towards his own» (p. 112). En cuanto al calificativo «categórico», Medlin lo usa para distinguir el egoísmo categórico de una versión del egoísmo que prescribe buscar el bien propio únicamente porque esta búsqueda sirve como

Conviene empezar por considerar brevemente por qué Medlin dice parte de lo que dice. Medlin sostiene que el egoísmo es incoherente precisamente porque expresa «actitudes» o «deseos y propósitos» incoherentes. En cuanto a las expresiones «actitudes» y «deseos y propósitos», Medlin las emplea de forma intercambiable. En cuanto al término «incoherente», Medlin menciona que prefiere este término al de «contradictorio» y defiende su preferencia diciendo: «we can, without contradiction, express inconsistent desires and purposes».²⁴⁴ Así pues, cuando más adelante tratemos de determinar si el argumento de Medlin rebate el egoísmo, nos preguntaremos si el argumento muestra que el egoísmo cae en algún tipo de incoherencia, ya sea del tipo en el que piensa Medlin o de otro tipo.

¿Por qué dice Medlin que el principio último del egoísmo y «the egoist»²⁴⁵ *expresan* una *actitud* o *deseos y propósitos*? Medlin afirma: «[...] by asserting them [ultimate moral principles] we express our own desires and purposes [or attitudes]». Él cree que, cuando hacemos una afirmación moral, *sólo* expresamos una «actitud» o «deseos y propósitos».

Si bien no resulta factible en la presente investigación ocuparnos mucho de cuestiones metaéticas, podemos reflexionar brevemente aquí sobre esta postura metaética de Medlin. Supongamos que alguien hace una afirmación moral seria como «El Holocausto fue la mayor atrocidad moral cometida en Europa en el siglo XX» o «Aunque sigue habiendo esclavos en el siglo XXI, por fortuna el ser humano va superando poco a poco la lacra moral de la esclavitud». Con respecto a afirmaciones como estas podemos distinguir diversas cuestiones importantes. (1) Una de ellas es «¿Qué *expresa* el hablante al pronunciar alguna de estas afirmaciones?». Creo que una buena primera respuesta parcial a esta pregunta es la respuesta cognitivista de que el hablante expresa una creencia normativa (entre otras cosas). La expresión de esta creencia va acompañada, como es habitual en la comunicación humana, de la afirmación implícita de que la creencia es verdadera. Por otra parte, se podría añadir que el hablante expresa *también* ciertos deseos, como el de que el Holocausto no se hubiera perpetrado. (2) ¿Puede alguna afirmación normativa expresar también una verdad o

medio para la obtención de algún fin. A diferencia de esta versión del egoísmo, el egoísmo categórico afirma que cada persona debería perseguir su bien propio como fin último, y punto.

²⁴⁴ p. 118.

²⁴⁵ Como evito adrede emplear el término «el egoísta» *tout court*, dejaré el término de Medlin «the egoist» en inglés.

falsedad y ser, por consiguiente, verdadera o falsa? De esta cuestión no nos podemos ocupar mucho, pero creo que sí y creo que la afirmación «El Holocausto fue una atrocidad moral» nos proporciona un ejemplo de una afirmación que expresa una verdad normativa (además de expresar una creencia mía). (3) La tercera cuestión es la de si tal o cual afirmación normativa particular es verdadera o falsa. De esta cuestión se ocupan innumerables libros y artículos en el campo de la filosofía moral. Uno de los objetivos de la presente investigación es el de determinar, en la medida de lo posible, si los principios fundamentales del egoísmo y del imparcialismo son verdaderos o falsos.

Pasemos ahora a la cuestión de si el argumento de Medlin rebate el egoísmo o no. En el texto citado al principio del presente apartado, Medlin dice (1) que «the egoist» expresa cierta actitud y también (2) que «the principle» fundamental del egoísmo expresa la misma actitud, y Medlin hace estas afirmaciones sin querer decir dos cosas diferentes. Así pues, Medlin emplea los términos «the egoist» y «the principle of egoism» como términos intercambiables. Mas sería normal emplear estos términos con significados diferentes, usando el primero para hacer referencia a alguien que suscribe el egoísmo —o sea, un *partidario del egoísmo*, según nuestra terminología— y usando el segundo para hacer referencia no a una persona sino al principio último del egoísmo. Ahora bien, puesto que Medlin emplea los términos en cuestión de forma intercambiable pero a menudo a éstos se les dan significados diferentes, propongo tratar de ver si el argumento de Medlin se sostiene en alguno de estos dos supuestos diferentes: (1) en el supuesto de que en el citado texto de Medlin reemplazáramos «the egoist» y la segunda aparición de «the principle» (en la última frase de la cita) con «el principio último del egoísmo» y (2) en el supuesto de sustituir «the egoist» y la segunda aparición de «the principle» por «el partidario del egoísmo». De esta forma consideraremos más modos en los que el argumento de Medlin podría funcionar bien.

Empecemos por la primera opción. El principio último del egoísmo no es el tipo de cosa que pueda querer algo. Dice simplemente que cada cual debería perseguir como único fin último su propio bien, que las razones normativas avalan la maximización del bien propio. En cuanto a las actitudes que cada cual debería tener, el principio último del egoísmo afirma, al menos implícitamente, que cada cual debería tener las que contribuyen de forma óptima a la maximización de su propio bien. Pero el principio último mismo no tiene ninguna actitud propiamente dicha. Para que la actitud de deseos encontrados descrita por Medlin fuera la correcta según el egoísmo, (1) la serie de circunstancias pertinentes tendría que ser muy extraña y (2) dicha actitud tendría que ser

una posibilidad psicológica. Ahora bien, nada de todo esto muestra que la teoría del egoísmo sea incoherente de alguna forma.

Pasemos a la segunda opción. El partidario del egoísmo tratará de tener las actitudes que debería tener según la teoría ética en la que cree. Suponiendo que el partidario del egoísmo es un egoísta ilustrado y que éste percibe la serie de circunstancias pertinentes como normales, nunca procuraría tener la actitud descrita por Medlin aunque le pareciera psicológicamente posible tenerla.²⁴⁶ Por otra parte, si las circunstancias fueran lo suficientemente extrañas, un egoísta ilustrado sí procuraría tener la actitud incoherente descrita por Medlin —suponiendo que le pareciera posible conseguir tenerla—. Imaginemos, por ejemplo, que unos extraterrestres le exigen, so pena de tortura prolongada, conseguir tener esta actitud y le proporcionan los medios de manipulación neuronal para conseguirlo... Pero nada de todo esto muestra que la teoría del egoísmo sea incoherente de alguna forma.

3.5.5. Creo que todos los intentos de descubrir una contradicción en el egoísmo se topan con el obstáculo de que el egoísmo no contiene ninguna contradicción²⁴⁷ y creo que la existencia de estos intentos no debería extrañarnos porque en el campo de la filosofía hay cierta tendencia a intentar hacer lo que es en realidad imposible. En todo caso, los esfuerzos por hacer lo imposible son inevitables en la búsqueda del conocimiento.

En el capítulo 1, sostuve que una parte considerable de nuestro conocimiento no puede sino ser imperfecto por ir acompañado de dudas y no escapar a la posibilidad del error. Sostuve también que los esfuerzos por evitar las conclusiones que van acompañadas de dudas y parecen falibles corren uno de los mayores peligros en el campo de la filosofía, a saber: el de la estrategia ingeniosa de evitación que no funciona (*q. v. apdo. 1.3.2*). Los tres argumentos sobre los que acabamos de reflexionar ejemplifican, creo yo, dicho peligro.

²⁴⁶ Acerca del argumento de Medlin, *cf.* Österberg, *Self and Others*, pp. 112-4; Hospers, «Baier and Medlin on Ethical Egoism», pp. 14-6; Nagel, *Possibility of Altruism*, pp. 86-7; Kalin, «On Ethical Egoism», pp. 28-30; Kalin, «In Defense of Egoism», p. 71-4; Machan, «Recent Work in Ethical Egoism», p. 6-7.

²⁴⁷ *Cf.* Gauthier, «Incomplete [sic] Egoist», pp. 234-5; Sterba, «Ethical Egoism and Beyond», *pássim*.

3.6. • PRÓLOGO A LOS ARGUMENTOS CONTRA EL EGOÍSMO

En esta sección 3.6 volveremos a emplear palabras como «seguro», «evidente» y «justificar» en el sentido no laxo en el que las empleamos en las primeras secciones del capítulo 1. También usaremos de forma muy rigurosa los términos «refutar» y «demostrar», así como otros términos derivables, tales como «refutable» e «irrefutabilidad». Así, **refutar** una idea supone probar con certeza que la idea es falsa, y **demostrar** una idea supone probar sin lugar a dudas que la idea es verdadera. Por otra parte, ahora será apropiado volver a emplear el término «egoísmo» con el significado de la expresión «egoísmo debidamente restringido».

El egoísmo parece irrefutable: seguramente no hay modo de probar con certeza que esta teoría sea falsa. En primer lugar, la teoría no infringe el principio de no contradicción: $\neg(A \text{ y } \neg A)$. En segundo lugar, como ninguna proposición normativa es indubitable, ninguna proposición normativa que contradiga el egoísmo es indubitable. En tercer lugar, como vimos en cierta medida en el capítulo 1, parece muy poco razonable pensar que se pueda demostrar que toda proposición normativa —incluido el principio último del egoísmo— carece de fundamento.

Mas la irrefutabilidad del egoísmo no implica que éste sea una teoría verdadera. Es más: si bien su irrefutabilidad implica que la teoría no puede demostrarse falsa, su irrefutabilidad no constituye en ninguna medida una base positiva para pensar que la teoría es verdadera, es decir, su irrefutabilidad no justifica ningún grado de inclinación doxástica favorable al egoísmo. En efecto, la irrefutabilidad del egoísmo no distingue esta teoría de otras teorías contrarias tales como el altruismo, el imparcialismo o el **antiegoísmo**, teoría según la cual cada persona debería perseguir como único fin último su propio mal. En cuanto a esta última teoría, obsérvese que los argumentos de Moore, Baier y Medlin no son menos aplicables a ella que al egoísmo y no muestran que sea contradictoria, tampoco. Por otra parte, hay también incontables teorías estrafalarias —como, *e. g.*, una que prescribe, como única meta última, maximizar la cantidad de perejil en la Vía Láctea— que niegan el egoísmo y son tan irrefutables como éste. Así pues, es importante evitar tener la sensación de que la irrefutabilidad del egoísmo vindica de alguna forma esta teoría. Es importante también evitar tener la actitud de quien se aferra a una teoría hasta que ésta sea refutada, porque ninguna o casi ninguna teoría ética que tenga interés es refutable. A menudo en el campo de la filosofía, evitar

errores y acercarse un poco más a la sabiduría requieren la razonabilidad suficiente como para abandonar una postura irrefutable.

El egoísmo no puede refutarse pero tampoco puede demostrarse.²⁴⁸ Ninguno de los principios que consideré altamente verosímiles y que respaldan el egoísmo —como, *e. g.*, el principio de la normatividad del dolor propio— es inmediata o mediatamente evidente. El principio de la decisividad de la alteridad tampoco lo es.

Mas la indemostrabilidad del egoísmo no implica que éste sea falso. Es más: la indemostrabilidad ni siquiera tiene fuerza desacreditadora, en la medida en la que ninguna postura normativa contraria es demostrable tampoco.

Así pues, no se puede probar (sin lugar a dudas) ni que el egoísmo sea una teoría verdadera ni que sea una teoría falsa.²⁴⁹ Tanto si el egoísmo es válido como si no lo es, tendremos que llegar a la conclusión de que lo es o no lo es sobre la base de ciertos pareceres verosímiles pero no indubitables. Como se dijo en el capítulo 1, las proposiciones innegables no nos llevarán muy lejos.

Antes de seguir, conviene introducir cinco términos nuevos. Podemos definir el **realismo moral** como la postura metaética que afirma la existencia de hechos morales.²⁵⁰ En cambio, el **nihilismo** niega la existencia de hechos morales, negando la existencia de lo bueno y lo malo, y de lo correcto y lo incorrecto.²⁵¹ Podemos denominar **no egoísmo** a la negación del egoísmo, la cual afirma que es falso que cada cual deba perseguir como único fin último su propio bien. Ahora bien, podemos distinguir dos modos de negar el principio último del egoísmo, los cuales pueden llamarse **no egoísmo realista** y **no egoísmo nihilista** en alusión al realismo moral y al nihilismo, respectivamente. El no egoísmo realista niega el egoísmo sosteniendo que hay razones normativas y hechos morales pero las razones normativas que hay no prescriben lo mismo que el egoísmo. Todas las teorías éticas que se han mencionado hasta ahora, a excepción del egoísmo, afirman el no egoísmo realista: el altruismo, el imparcialismo, el cuasiimparcialismo, etc. El no egoísmo nihilista niega el egoísmo sosteniendo que no hay ni hechos morales ni razones normativas. Según el no egoísmo nihilista no hay ninguna razón por la que hacer nada ni abstenerse de hacer nada.

²⁴⁸ Cf. Ewing, *Ethics*, p. 27.

²⁴⁹ Cf., p. ej., Moore, *Ethics*, pp. 120-1.

²⁵⁰ Cf., Sayre-McCord, «Moral Realism». Se puede ser realista moral afirmando que los hechos morales son naturales o afirmando que son no naturales.

²⁵¹ Cf., Darwall, *Philosophical Ethics*, pp. 28-9.

Nuestro objetivo es determinar si es más digno de crédito el egoísmo o el no egoísmo. Dado que la disyunción formada por el egoísmo, el no egoísmo y un disyuntor —egoísmo \vee \neg egoísmo— es una verdad lógica, o el egoísmo o el no egoísmo es verdadero. Ahora bien, aunque ninguno de los dos es ni demostrable ni refutable, no hay que descartar, desde el principio, la posibilidad de que, en una comparación, uno de los dos nos termine pareciendo más verosímil o mucho más verosímil que el otro y que nuestro parecer sea el apropiado. Uno de los dos podría, por así decirlo, sobrevivir a la reflexión y el otro no.

Es importante evitar suponer que uno de los dos tiene la carga de la prueba. Ambas teorías tienen la misma necesidad de justificarse para merecer nuestro asentimiento. No es que una sea verdadera a no ser que la otra consiga imponérsenos. Ninguna constituye la posición por defecto (*q. v. apdo. 1.3.3*).

En cuanto al nihilismo, tendremos que conformarnos con seguir suponiendo que esta postura es falsa, ya que va más allá de los límites de la presente investigación intentar evaluarla.²⁵² Así pues, nos centraremos en tratar de determinar si el egoísmo es más o menos digno de crédito que el no egoísmo realista. Lo ideal sería una comparación crítica exhaustiva; pero tal comparación no es factible, dada la multiplicidad de teorías que integran la categoría de las teorías no egoístas y realistas y dadas las miríadas de consideraciones que podrían traerse a colación en un esfuerzo por defender o desacreditar cada una de las dos posturas en cuestión. Lo que sí podemos hacer es centrar muchas de nuestras reflexiones en un principio importantísimo que es el de la decisividad de la alteridad, principio afirmado por el egoísmo y negado por el imparcialismo y otras muchas teorías éticas no egoístas. Si este principio nos termina pareciendo falso, *eo ipso* el egoísmo nos parecerá falso también.

3.7. • ARGUMENTO CUMULATIVO CONTRA EL EGOÍSMO

3.7.1. Lo más probable es que el egoísmo ya le parezca al lector al menos dudoso. Quizás las reflexiones siguientes, que componen un argumento cumulativo contra el egoísmo, hagan que le parezca aún menos verosímil.

²⁵² En todo caso, en diversas partes de la presente investigación se encuentran diferentes consideraciones que podrían servir para poner seriamente en tela de juicio el nihilismo.

El argumento se compone de 10 conjuntos de reflexiones. En general los conjuntos guardan bastante independencia entre sí pero todos coinciden en impugnar el egoísmo. A menudo esta impugnación se dirige contra la afirmación egoísta de que es verdadero el principio de la decisividad de la alteridad, pero a veces se dirige también contra otros aspectos del egoísmo. En cuanto al contenido de los diez conjuntos de reflexiones, éstos giran en torno a los hechos y conceptos siguientes: (1) la desaprobación moral, (2) las atrocidades, (3) las exculpaciones e inculpaciones, (4) el elogio, (5) el importar de forma impersonal, (6) la compasión, (7) el remordimiento, (8) la indignación, (9) el agradecimiento y (10) la amistad y la paternidad. El argumento es cumulativo en el sentido de que la fuerza desacreditadora de los conjuntos de reflexiones se acumula, se suma en cierta medida.

3.7.2 · *La desaprobación moral.* Es fácil no ser consciente de la ubicuidad de la desaprobación moral. Es fácil también ser consciente de sólo unos pocos casos de desaprobación moral. Pero tal desaprobación se da en alguna medida en numerosas situaciones cotidianas: leyendo el periódico, viendo una película, conduciendo un coche por la ciudad, viendo el telediario, relacionándose con los compañeros de trabajo... Por ejemplo, si en el telediario nos hablan de alguien que mata a desconocidos a cambio de dinero —un asesino a sueldo—, desaprobamos sus acciones. Si una película retrata a un policía corrupto que abusa de personas en situaciones de impotencia, nos parece mal. Si en la oficina un arribista pisotea a los que tiene a su alrededor, lo desaprobamos. Si vemos a un conductor temerario saltarse un semáforo y casi atropellar a un peatón, nos parece una imprudencia reprochable. Se podrían poner incontables ejemplos adicionales y también se podrían poner otros muchos aún más cotidianos que estos. Pero lo más eficaz es que cada uno piense en sus propios ejemplos.

Ahora bien, desaprobamos incontables acciones como las anteriores, no por pensar que los agentes dejan de maximizar su propio interés, no por creer que los agentes no logran beneficiarse a sí mismos de forma óptima, sino por cómo afectan sus acciones al bien de otras personas.²⁵³ En incontables casos, nuestra desaprobación de una acción depende del juicio de que los otros son fuentes últimas de razones. Nos parece que el mal ajeno es un factor moral que puede hacer que una acción esté mal. Condenamos muchas acciones por el daño que infligen a otros, por los perjuicios que les causan.

²⁵³ Cf., v. gr., Scheffler, *Human Morality*, pp. 116-7.

Mas el egoísmo adopta la postura contraria, negando que los otros puedan ser fuentes últimas de razones. El egoísmo niega que el mal ajeno sea alguna vez digno de consideración por derecho propio. Según esta teoría, lo único que puede hacer que una acción mía sea incorrecta es cómo me afecta a mí. El cómo afecta a otro nunca forma parte de lo que determina el estatus moral de la acción.

Así pues, hay innumerables casos en los que experimentamos desaprobación moral y éstos están reñidos con el egoísmo. Como consecuencia, no podríamos pensar de forma coherente con esta teoría si no nos transformáramos a nosotros mismos profundamente. Es cierto que de la existencia de esta discrepancia nuestra con el egoísmo no se deduce con rigor lógico que el egoísmo sea falso. Pero, en la medida en la que la discrepancia nos parece justificada, rechazaremos el egoísmo.

Hay, como hemos visto, un sinnúmero de acciones que nosotros mismos y muchas otras personas desaprobáramos al menos en parte por cómo las acciones afectan a alguien distinto del agente. El egoísmo no es más verosímil que la idea de que al menos alguna vez tenemos razón en este tipo de desaprobación tan corriente. Cada uno puede pensar en la desaprobación moral que él mismo albergaría en diversos casos y que muchas otras personas compartirían con él, y preguntarse si le parece verosímil la idea egoísta de que en ninguno de estos casos los otros son dignos de consideración por derecho propio.

En suma, son innumerables las vivencias que constituyen casos de desaprobación moral y al menos casi toda la desaprobación moral niega implícitamente el principio egoísta de la decisividad de la alteridad. Además, son muy numerosos los casos particulares en los que la desaprobación moral negadora del egoísmo nos parece a nosotros mismos, entre otras muchas personas, eminentemente razonable. Y es razonable que al ser conscientes de estos hechos alberguemos profundas dudas sobre la legitimidad del egoísmo.

Terminaré este primer apartado con unas reflexiones más generales. En mayor o menor medida todos hemos creído en una teoría sin darnos cuenta de que teníamos diversos juicios y sentimientos que están profundamente reñidos con la teoría. Por ejemplo, este tipo de contradicción interna inadvertida es común, creo yo, en el caso de ciertos tipos de relativismo, subjetivismo y escepticismo. Supongamos que alguien hace, por ejemplo, la afirmación relativista siguiente: «Si la mayoría de los miembros de una sociedad *cree* que cierta práctica es moralmente permisible, la práctica *es* permisible allí». Nadie tiene juicios y sentimientos completamente coherentes con esta

afirmación y la inmensa mayoría de las personas tiene numerosos juicios y sentimientos que distan mucho de ser coherentes con la afirmación. La validez de esta afirmación implica, por ejemplo, que si yo soy un esclavo en una sociedad que aprueba de forma casi unánime la esclavitud, la práctica esclavista de la que yo soy la víctima no está mal y no tengo base alguna para una queja legítima. En conclusión, darnos cuenta de las implicaciones de una teoría —como, *e. g.*, egoísmo— puede ayudarnos a darnos cuenta de que la teoría es probablemente falsa.

3.7.3 · Las atrocidades. El egoísmo permite y prescribe *lo que sea*, con tal de que maximice el bien del agente. Si, en la última hora de vida de un sádico monstruoso, despellejar vivas a varias personas haría que esta hora le fuera *a él* lo mejor posible, el egoísmo lo permite y lo prescribe. Es cierto que en circunstancias normales tener un psiquismo que incluye el sadismo seguramente no resultaría máximamente ventajoso para el que lo tiene; y es cierto, por consiguiente, que el egoísta ilustrado normalmente procuraría evitar el sadismo. No obstante, son concebibles un agente y una serie de circunstancias pertinentes tales que despellejar vivas a varias personas maximizaría el bien del agente. Y, si cierto modo de actuar maximizaría el bien del agente, el agente debería hacerlo, según el egoísmo. Según el egoísmo, es correcto cometer atrocidades.²⁵⁴

Es cierto que hay que reconocer también que en circunstancias normales un egoísta ilustrado tendría un psiquismo (unas disposiciones, una pautas prácticas...) que lo conduciría a una incorrección optimizada (*q. v. sec. 2.2*) consistente en no cometer muchas atrocidades que son correctas según el egoísmo. Además, es verdad que es concebible que un egoísta ilustrado se transforme en un ex-egoísta ilustrado autoconvertido y no cometa, por esto, atrocidades correctas. Pero, incluso si ningún egoísta ilustrado perpetraría nunca una atrocidad, el hecho de que el egoísmo aprueba acciones manifiestamente monstruosas condena, de todas formas, esta teoría. Por otra parte, es falso que ningún egoísta ilustrado nunca cometería una monstruosidad.

¿Por qué nos parece una atrocidad que el sádico mencionado más arriba despelleje a varias personas? Nos parece así, al menos en gran medida, por el daño padecido por las víctimas. Sin duda, no nos parece así porque estemos suponiendo que en realidad

²⁵⁴ Cf. Rachels, «Two Arguments Against Ethical Egoism», esp. pp. 308-13; Rachels, «Can the Egoist Have it Both Ways?», *pássim*.

desollar a las víctimas no satisface de forma óptima el interés propio del sádico. Es cierto que *en rigor* es posible que estemos equivocados, pero la idea de que lo estemos no es verosímil y, como consecuencia, la teoría del egoísmo tampoco parece verdadera.²⁵⁵

3.7.4 · *Las exculpaciones e inculpaciones.* Empezaremos por considerar un intento hipotético de exculpación. Imaginemos que durante años el director de un orfanato se apropia de la mayor parte de las donaciones. A causa de sus robos los niños padecen de malnutrición, y el director, que ha conseguido vivir de forma acomodada, lo sabe. Al fin, se descubren los robos y se celebra un juicio. A lo largo del mismo, el director no niega haber realizado los robos; sólo niega haber actuado mal. Extrañamente, argumenta su postura explicando que todo parecía indicar siempre que los robos resultarían máximamente ventajosos para él. Además, con el fin de mostrar que es una persona con un carácter irreprochable, trae a colación ejemplos de cómo él siempre persigue, con diligencia y sin miramientos, su propio interés.²⁵⁶

Es cierto que si un egoísta ilustrado se encontrara en la situación del director, usaría una estrategia más eficaz de autodefensa para exculparse. Pero todo partidario del egoísmo cree que si los robos maximizaron el bien del director, fueron correctos.

Pasemos ahora a un intento hipotético de inculpación. Modifiquemos un poco la situación hipotética. Ahora el director no tiene una vida acomodada sino una muy modesta. Al empezar el juicio sí niega haber robado al orfanato. No obstante, a lo largo del juicio se hace patente que el director ha mentido. Pero queda claro, gracias a las declaraciones de diversos testigos, que el director usaba el dinero robado en un intento de salvar la vida de su sobrina, cuya grave enfermedad requiere desde hace años tratamientos médicos muy caros. La acusación es consciente de esto pero quiere que el director sea condenado con pena de cárcel de todas formas. Con la esperanza de lograrlo, la acusación se afana hasta el final por demostrar que el director cometió los robos. Además, se esfuerza por señalar circunstancias agravantes. Con este objetivo, la

²⁵⁵ Las consideraciones de este apartado y las del anterior difieren en cuanto a lo que enfatizan. Las primeras se centran en una *experiencia* subjetiva *cotidiana*. Las segundas se centran en *acciones extraordinarias* por su monstruosidad.

²⁵⁶ Cf. Kant, *Practical Reason*, pp. 168-9 (AK 5:26).

acusación procura demostrar, para que el director quede lo peor posible, que *el director no empleaba el dinero robado para su propio bien sino para el de su sobrina*.

A la luz de los casos fantásticos anteriores, queda claro que en el mundo real —y dentro de nosotros mismos— el modo en el que se realizan tanto las exculpaciones como las inculpaciones está reñido con la postura egoísta de que nadie es para otra persona una fuente última de razones. Está reñido con la idea egoísta de que el mal y el bien ajenos nunca son dignos de consideración por derecho propio. Además, este conflicto entre el egoísmo y las exculpaciones e inculpaciones es frecuente y flagrante. Y parece razonable que, al menos en ausencia de otras consideraciones, la constatación de tal conflicto suscite serias dudas sobre la legitimidad del egoísmo.

3.7.5 · El elogio. Elogiamos a diversas personas y diversos actos. Para poner un ejemplo de la vida cotidiana, se estima y se elogia a los médicos que, además de saber mucho, atienden muy bien a sus pacientes poniendo interés en que estén bien en todos los sentidos. Estos médicos escuchan, explican, tranquilizan... Podríamos pensar en otros muchos ejemplos, ya sean corrientes o excepcionales, en los que la estima y el elogio revelan el convencimiento de que es bueno beneficiar a otros y es bueno precisamente por el beneficio que los otros reciben.

Tal convencimiento es ajeno al egoísmo. Según el egoísmo, el único valor que el acto de beneficiar a otros puede tener es uno instrumental que se deriva por completo del valor meramente unipersonal del bien del agente. Ahora bien, si pensándolo bien nos parece que esta postura egoísta es más verosímil que su negación, podremos abrazar el egoísmo sin contradicción. Si no, no.

3.7.6 · El importar de forma impersonal. Nuestro próximo paso requiere que volvamos brevemente a la noción de la desaprobación. No sólo desaprobamos ciertas acciones por el perjuicio que ocasionan a otros, sino que también evaluamos de forma negativa ciertas facetas de la naturaleza por los perjuicios que ocasionan a otros. Por ejemplo, nos parece que la existencia de la viruela fue una *desgracia* y nos alegramos con la erradicación de esta enfermedad, aunque nosotros ahora no corremos el peligro de contraerla. O, por ejemplo, lamentamos que miles de personas que ya viven en la pobreza pierdan todo por culpa de una inundación o un terremoto, aunque vivan en un país lejano que nos afecta poco o nada. En estos y en otros muchos casos, evaluamos

partes de la naturaleza al menos en parte por cómo redundan en perjuicio o beneficio de otros.

De hecho, la verosimilitud de la legitimidad de estas evaluaciones es tal que incluso casi todas las personas que supuestamente creen que la naturaleza está regida por la providencia y/o responde perfectamente a un plan racional impecable evalúan de forma negativa muchas facetas de la naturaleza. Por ejemplo, muchas de estas personas aprobarían una medida que eliminara los parásitos de la malaria de todos los mosquitos transmisores, porque piensan que es preferible que tales parásitos no existan.

Tener malaria me perjudica y el hecho de que me perjudica me da, según el egoísmo, una razón por la que evitarla, sea quien sea yo. Pero, según esta teoría, este hecho no le da a nadie más ninguna razón por la que no soltar un enjambre de mosquitos infectados dentro de mi tienda de campaña. Además, según el egoísmo, no es malo *simpliciter* que yo contraiga malaria. En efecto, que alguien padezca algo malo para él no es malo *tout court*, ni es una *desgracia*. En efecto, según el egoísmo, que uno sufra algo malo para uno mismo no *importa*.²⁵⁷ Puede que *a uno mismo le importe*, puede que le moleste; pero no importa *tout court*.²⁵⁸ Si importara *tout court*, sería una fuente última de al menos *una* razón para otras personas en al menos algunas circunstancias (*q. v.* apdo. 3.2.2). Pero el egoísmo niega que sea tal fuente. En suma, el egoísmo afirma, de forma inverosímil, que nada de lo que le pasa a nadie —sea positivo o negativo— importa: que el que millones de personas sufran los efectos de la viruela no es una desgracia, que el sufrimiento de los niños que han quedado huérfanos a causa de un terremoto no tiene nada de malo *simpliciter*, que...

Parece que lo que importa *tout court* tiene **valor impersonal**. Este término nos será útil más adelante.

Pensemos un momento en un estado del mundo mucho más aquejado de desgracias naturales que el nuestro. Pongamos que este estado de cosas abarca unos 100 años durante los cuales todo el mundo sufre graves enfermedades como la lepra y la peste, todas las personas tienen algún «trastorno mental» de origen genético, todos los niños nacen con serias malformaciones, y todas las colectividades padecen diversas catástrofes naturales: terremotos, tsunamis, etc. Llamemos a este estado hipotético del

²⁵⁷ Cf. Nagel, *Last Word*, pp. 121-2.

²⁵⁸ Puede que al rey no *le importe* que muera de hambre la mitad del pueblo, pero importa *tout court*.

mundo *el estado semiinfernal*. Llamemos al estado actual del mundo *el estado normal*. Según el egoísmo, si bien vivir en el estado semiinfernal sería peor *para* cualquier persona que vivir en el normal, el semiinfernal no es peor *tout court* que el normal. Según el egoísmo, no hay fundamento para la afirmación de que un estado es, con respecto a otro, peor *tout court*, puesto que nada de lo que ocurre en ninguno de los dos importa *tout court* ni es bueno o malo *tout court*. En esto el egoísmo parece estar profundamente equivocado; el semiinfernal es —o, si se quiere, parece ser— peor. Obsérvese que, al hacer esta valoración comparativa del estado semiinfernal, claramente huelga hacer referencia a ningún individuo en particular. Mas, según el egoísmo, alguna especie de evaluación comparativa de los dos estados sólo puede realizarse en relación con alguien. Según el egoísmo, un estado sólo puede ser, con respecto a otro, peor *para* tal o cual persona.

Ahora supongamos que a María le gustan las piruletas y que tiene una al alcance de la mano. Si coge la piruleta se activará una bomba especial de relojería programada para explotar mil años después de su activación. La explosión de la bomba especial haría que se instaurara el estado semiinfernal en vez del normal. La explicación es que se trata de una potente arma biológica... A la vista de *estos* supuestos, María no tiene ninguna razón, según el egoísmo, por la que no coger la piruleta. El estado semiinfernal provocado indirectamente por ella no formaría parte de su vida, y según el egoísmo nada de lo que está fuera de su vida puede beneficiarla o perjudicarla (*q. v. apdo. 3.2.2*). Además, según esta teoría, nada de lo que pueda ocurrir en el futuro importa *tout court*. Si añadiéramos el supuesto de que María se sentiría muy mal pensando que ha provocado el sufrimiento de millones,²⁵⁹ estaríamos suponiendo que María sí tiene *una* razón por la que no coger la piruleta pero sólo una. Si supusiéramos que María no se sentiría mal de esta forma, de nuevo el egoísmo afirmaría que María no tiene ni una sola razón por la que no coger la piruleta. Todas estas posturas egoístas son descabelladas.

En suma, el egoísmo nos dice que el sufrimiento del mundo semiinfernal no importa, que en el mundo semiinfernal no ocurren desgracias, que María no tiene ninguna razón por la que no coger la piruleta y que María ni siquiera tiene base para evaluar de forma negativa la sustitución del estado normal por el semiinfernal unos mil años después de su muerte. Todas estas afirmaciones por parte del egoísmo desacreditan seriamente esta teoría.

²⁵⁹ Cf., v. gr., Hutcheson, *Virtuous Affections*, p. 104.

3.7.7 · *La compasión.* Los seres humanos experimentamos de forma cotidiana diversos sentimientos normativos. En este apartado y los siguientes tres, consideraremos algunos de ellos.

Una granada os alcanzó a ti y a tu compañero de batallón. Ahora estáis tumbados en el hospital. A tu compañero y amigo le falta ahora un pie. Tú perdiste ambas piernas, estás aturdido por el dolor y de vez en cuando, a tu pesar, se te escapa algún gemido. Cuando pasa a vuestro lado un enfermero, tu amigo le pregunta si no te podría dar un poco más de morfina. El enfermero, que en ese momento te oye gemir, responde a tu amigo: «Sí, *pero* puedo alejarle para que no tengas que oír sus [o sea, tus] gemidos».²⁶⁰ El enfermero ha supuesto absurdamente que a tu amigo sólo le contrarían tus gemidos, mientras que en realidad tu amigo experimenta compasión (*sympathy*²⁶¹) por lo que ve que te ocurre. Si lo único que hiciera el enfermero fuera alejarte, tu amigo sentiría que no se ha resuelto en absoluto el problema.²⁶² Él ya no te oiría, pero seguiría pensando que hay un problema. Es más: él creería que la eliminación de toda consciencia suya de tu dolor —además del alejamiento de los signos audibles del mismo, a saber, tus gemidos— tampoco resolvería el problema. *El problema* es tu dolor.

La compasión, implica ser consciente, de forma apenada, de lo que aflige a otro. Este sentimiento implica la postura de que lo que aflige al otro es, por sí mismo, digno de eliminarse. A los ojos de quien experimenta la compasión, el padecimiento ajeno aparece revestido de valor negativo *tout court*. Esta postura implícita en la compasión está reñida con la postura egoísta, la cual niega que alguna vez el mal ajeno sea, por sí mismo, digno de eliminarse.

Es cierto que ser partidario del egoísmo es psicológicamente compatible con experimentar compasión alguna vez, puesto que este tipo de disonancia psicológica cabe dentro del psiquismo humano. Además, dadas ciertas series de circunstancias pertinentes, según el egoísmo sería correcto tener una disposición a experimentar

²⁶⁰ Cf. Nagel, *View from Nowhere*, esp. p. 160.

²⁶¹ En realidad, este término es más apropiado por sus connotaciones. En cuanto al significado del término, cf. Nagel, *Possibility of Altruism*, p. 80: «[Sympathy] is the pained awareness of their distress [*i.e.*, that of others] as something to be relieved». Es cierto que el término *sympathy* se emplea también en un sentido más amplio. Cf. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 3 ff. (pt. I, sec. I, chap. I).

²⁶² Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 50.

compasión. Pero nada de esto obsta para que concluyamos que nuestras vivencias de compasión niegan implícitamente la tesis egoísta de que el mal ajeno no es, por derecho propio, digno de consideración.

Experimentamos compasión en mil situaciones diferentes y en la inmensa mayoría de ellas nos parece razonable que tengamos esta experiencia. El egoísmo sostiene, de forma inverosímil, que nos equivocamos todas y cada una de las veces en las que, al tener estas experiencias, suponemos que otra persona es digna de consideración por sí misma (aun cuando nuestra equivocación puede —según el egoísmo— beneficiarnos en ciertos casos).

3.7.8 · *El remordimiento*. Por enfado, cansancio, estrés, prisas, exasperación..., casi todos hemos hecho daño a otra persona alguna vez o incluso muchas veces, y luego nos hemos sentido mal por ello. En estos casos en los que lamentamos algo que hemos hecho o nos remuerde algo que hemos hecho, suponemos que otra persona es por derecho propio digna de consideración.²⁶³ Cada uno puede pensar en casos de este tipo en los que él mismo u otra persona se ha sentido mal, ha sentido culpa o ha sentido remordimientos. Acto seguido puede preguntarse si le parece que la mencionada suposición *siempre* es errónea. Además de pensar en casos reales, también podemos pensar en casos hipotéticos. Si la mencionada suposición nos terminara pareciendo errónea en todos los casos sin excepción, entonces podríamos suscribir sin contradicción el egoísmo.

3.7.9 · *La indignación*. Circulamos a 85 kilómetros por hora por una carretera en la que el límite de velocidad es de 100. Nos para un policía e insinúa que no nos pondrá una multa por exceso de velocidad... a cambio de un cuantioso soborno. Este comportamiento nos contraría, nos resulta frustrante; pero no sólo eso. Además, nos indigna. Leemos en el periódico que en un país pobre una gran compañía multinacional que amasa anualmente cuantiosos beneficios lleva varios años vertiendo residuos tóxicos al agua de la que es sabido que beben miles de personas. Encima, habría costado

²⁶³ Cf. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 481-4; Nagel, *Possibility of Altruism*, p. 80.

En cuanto a los términos «lamentar» y «remordimiento», en rigor uno puedo lamentar una acción suya sin experimentar todo aquello a lo que a menudo se refiere el término «remordimiento».

poco evitar los vertidos. Nos indignamos. En las noticias nos hablan de un turista europeo con sida que, al parecer, tiene como costumbre viajar para mantener relaciones sexuales sin precauciones con niños prostituidos.

Como evidencian los ejemplos anteriores, hay acciones que nos indignan o generan resentimiento. De hecho, la indignación es un sentimiento común. Además, hay innumerables acciones que se dan poco pero que, de darse, nos indignarían, nos sublevarían. Ahora bien, en los casos paradigmáticos en los que experimentamos indignación nos parece que una persona perjudica a otra injustamente.²⁶⁴ En todos estos casos, la indignación lleva implícito el juicio de que una persona puede ser fuente última de razones para otra. El egoísmo sostiene, de forma inverosímil, que este juicio implícito siempre está equivocado. Por otra parte, obsérvese que nunca nos indignamos con el agente de una acción por pensar que su acción no llega a redundar en el máximo beneficio para él, si bien según el egoísmo esta falta de conveniencia máxima para él es lo único que puede hacer que su acción sea incorrecta.

Es cierto que ser partidario del egoísmo y experimentar indignación es seguramente una posibilidad psicológica del ser humano, dada la capacidad de éste de albergar juicios y sentimientos incoherentes. Por otra parte, es cierto también que, dadas ciertas series de circunstancias pertinentes, sentir indignación puede ser máximamente ventajoso para el agente. Por ejemplo, esto puede suceder en situaciones en las que aparentar indignación tiene mucha utilidad social y experimentar este sentimiento facilita mucho el aparentarlo. Como hemos visto, hasta puede ser correcto, según el egoísmo, no creer en esta misma teoría. Pero nada de esto implica que la indignación no lleve implícito el juicio *no* egoísta —y muy verosímil— de que los otros pueden ser dignos de consideración por derecho propio.

Merece la pena señalar también que un partidario coherente del egoísmo reconocerá, al menos para sí, que, por mucho que le perjudique cierta acción de otra persona, la acción es correcta si maximiza el bien de la otra persona. Además, reconocerá que si él mismo experimenta alguna vez indignación, su experiencia de indignación conlleva un juicio que según el egoísmo carece de fundamento epistémico (*q. v.* nota 67) ya que

²⁶⁴ Cf. Rawls, *Theory of Justice*, esp. pp. 484, 488; Nagel, *Possibility of Altruism*, p. 83; Nagel, *What Does It All Mean?*, pp. 65-6; Kalin, «Defense of Egoism», p. 83; Hume, *Principles of Morals*, pp. 110-1 (sec. 5, pars. 21, 27 [pt. 2]).

El resentimiento propiamente dicho se restringe a los casos en los que nos parece que nosotros mismos somos la víctima.

niega el principio de la decisividad de la alteridad y niega así el egoísmo. En efecto, un partidario coherente del egoísmo reconocerá que, si recibe un pisotón completamente gratuito, experimentar indignación sólo puede tener una justificación pragmática, según el egoísmo. Como nadie (o casi nadie) piensa siempre de esta forma, no existe en realidad ningún partidario coherente del egoísmo. Este hecho, como otros muchos, contribuye de forma considerable a desacreditar el egoísmo.

Como hemos visto, si recibo un pisotón gratuito y me indigno por ello, juzgo implícitamente que soy, por derecho propio, digno de consideración (por parte de otros). Para hacer referencia a este juicio implícito, emplearé la expresión «el mencionado juicio» a lo largo del resto de este párrafo. Ahora bien, si soy un partidario coherente del egoísmo, pensaré que el mencionado juicio es, en rigor, falso. Si pienso que el mencionado juicio no es falso sino verdadero, para ser coherente tendré que evitar creer en el egoísmo. Ahora bien, podría apartarme del egoísmo y conservar la coherencia creyendo en el egoísmo individual. En efecto, creer en el egoísmo individual sí es coherente con creer que el mencionado juicio es verdadero, siempre y cuando la versión del egoísmo individual en la que crea sea la que afirma que cada cual debería maximizar *mi* bien. Según esta versión, yo sí soy por derecho propio digno de consideración —pero nadie más lo es—. Ahora bien, el egoísmo individual es, como sostuve más arriba, claramente falso. Así pues, si me parece que el mencionado juicio es verdadero, la mejor opción coherente con este parecer mío es seguramente, no el egoísmo individual, sino la postura de que no sólo yo soy por derecho propio digno de consideración sino que toda persona lo es.²⁶⁵ Y seguramente lo más razonable es que me parezca verdadero el mencionado juicio.

Para que sea verdadero el egoísmo, tiene que ser verdadero que, en todas y cada una de las incontables veces en las que alguna persona ha experimentado indignación, la persona se ha equivocado al suponer que una persona puede ser fuente última de razones para otra. Cada uno de nosotros puede pensar en casos que le resulten especialmente iluminadores. Si al final nos parece que hay casos en los que esta suposición que acompaña a la indignación es razonable, el egoísmo nos parecerá poco creíble.

²⁶⁵ Cf., v. gr., Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 420-1; Griffin, *Value Judgement*, p. 74. Es pertinente tb. Nagel, *What Does It All Mean?*, pp. 64-7.

3.7.10 · *El agradecimiento*. Sin darnos cuenta, se nos cae la cartera con el dinero para la compra. Alguien se percata de ello y, corriendo, nos alcanza para devolvérsela. Sentimos agradecimiento. Diversos factores confluyen para dar lugar a la experiencia del agradecimiento. Veamos los que se dan en los casos paradigmáticos de esta experiencia:²⁶⁶

- (1) Alguien —llamémosle «el dador»— le da algo —«lo dado»— a otra persona —«el receptor»—.
- (2) Al receptor le parece que lo dado es bueno para él.²⁶⁷
- (3) Al receptor le parece que el dador quiere su bien, es decir, actúa movido por una preocupación directa por él. Esta idea puede ilustrarse de la forma siguiente. Supongamos que después de sentir agradecimiento porque alguien me devolvió la cartera, resulta que veo un vídeo que muestra de forma inconfundible que la persona que me la devolvió pensaba en un primer momento quedársela y sólo cambió de opinión al percatarse de que estaba siendo observada por un policía. Al ver el vídeo, se disipa mi sentimiento de agradecimiento.
- (4) Al receptor le parece que el dador renuncia a algo bueno para él (el dador) aunque este algo sólo sea un poco de su tiempo. (Desde el punto de vista del receptor, el sacrificio hecho por el dador contribuye a menudo a evidenciar la preocupación directa del dador por el receptor.)
- (5) Al receptor la acción benevolente —e. d., la acción de dar realizada por preocupación directa por el receptor— se le presenta revestida de valor positivo (impersonal²⁶⁸).²⁶⁹ El receptor aprecia, valora positivamente, este

²⁶⁶ Cf. Schwarz, *Del agradecimiento*, esp. pp. 9-15; Wallace, *Virtues and Vices*, esp. pp. 131-6.

²⁶⁷ Es posible que el receptor experimente agradecimiento incluso si lo dado no le parece beneficioso para él. En efecto, incluso si no le parece bueno para él, puede experimentar agradecimiento cuando (1) cree que el dador cree que lo dado será bueno para el receptor y (2) cree que no es irrazonable que el dador tenga esta creencia.

²⁶⁸ Cf., v. gr., Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 27.

²⁶⁹ Balduin Schwarz arroja luz sobre esta cuestión: «Un caso parejo de resistencia inconsciente a la gratitud [o sea, un caso parejo al caso de la persona que “tiende a negar por principio la realidad de un comportamiento no egoísta”, i. e., que tiende a negar la realidad de toda “motivación que tenga verdaderamente a su raíz una auténtica benevolencia”] se daría, asimismo, en aquel que, en verdad, no vive de la teoría de que toda conducta humana es necesariamente egoísta, pero *desprecia* la conducta altruista y la identifica con el servilismo» (mi énfasis; *Del agradecimiento*, p. 16). En cambio, el que experimenta gratitud *aprecia* la conducta benevolente.

tipo de acción, y este apreciar no consiste simplemente en pensar que la acción le beneficia y en alegrarse al pensar esto. Supongamos que siempre me pareciera estúpido que una persona hiciera algo por otra. En este caso, yo nunca experimentaría agradecimiento porque ninguna acción benevolente se me presentaría revestida del valor positivo en cuestión; pero sí podría simplemente alegrarme por algo que me beneficia.

En cuanto al factor 5, la mencionada valoración positiva de la acción benevolente contiene el juicio implícito de que los otros pueden ser por derecho propio dignos de consideración. De forma inverosímil, el egoísmo niega esta idea.

Ahora supongamos que se da el siguiente estado de cosas: todo el mundo es partidario del egoísmo y piensa que todos los demás también son partidarios de esta teoría. Supongamos también que, por lo que respecta a las demás características de este estado de cosas hipotético, éstas no son especialmente extrañas. Ahora bien, en este estado de cosas, habría dos obstáculos poderosos que tenderían a impedir la aparición del agradecimiento. Por un lado, fueran las apariencias las que fueran, cada individuo creería que en el fondo todos los demás están convencidos de que él no merece por derecho propio ninguna consideración, que su bien no es nunca un fin último (legítimo). Esta situación dificultaría enormemente que se diera el factor 3: dificultaría que al receptor le pareciera que el dador quiere su bien. Por otro lado, cada individuo creería, él mismo, que nadie —ni siquiera él— es una fuente última de razones para otros. Esto dificultaría enormemente que se diera el factor 5: dificultaría que al receptor la acción benevolente se le presentara revestida del mencionado valor positivo.

Mas en el mundo real el agradecimiento no está, ni mucho menos, tan obstaculizado como lo está en el mundo hipotético que acabamos de considerar. En efecto, ni nos parece (al menos, a la inmensa mayoría de nosotros) que los otros creen que los demás nunca son dignos de consideración por derecho propio, ni estamos convencidos nosotros mismos de que los demás nunca son dignos de consideración por derecho propio. Así pues, que todos llegáramos a ser partidarios del egoísmo y supiéramos que todos lo somos supondría, para nosotros, concluir que estábamos profundamente equivocados —al pensar que los demás son dignos de consideración por derecho propio— y que los otros lo estaban también —al pensar lo mismo—. En rigor esto no demuestra que el egoísmo sea falso; pero, al considerar múltiples casos paradigmáticos de agradecimiento y lo común de esta experiencia, parece improbable, al menos en

ausencia de otras consideraciones, que estemos tan equivocados como tendríamos que estarlo para que fuera verdadero el egoísmo.

3.7.11 · *La amistad y la paternidad.* En último lugar podemos considerar dos tipos de relación interpersonal cuyo análisis arroja luz sobre la inverosimilitud del egoísmo: la relación de amistad y la paterno-filial.

Una persona no es amiga de otra persona si no alberga una preocupación directa por esta otra persona.²⁷⁰ Es cierto que, dada la capacidad humana para la disonancia cognitiva, el ser humano seguramente tiene la capacidad psicológica de creer que el egoísmo es una teoría verdadera y albergar a la vez una preocupación directa por otra persona. Por otra parte, como vimos más arriba, es concebible que se dé una serie de circunstancias pertinentes tal que la preocupación directa por otra persona sería correcta según el egoísmo. Es incluso concebible que el egoísmo apostate de sí mismo (*q. v. sec.* 3.4) a la vez que declara correcta la preocupación directa por otro. No obstante, el egoísmo afirma que sólo el beneficio propio puede justificar la preocupación directa por otro. Ahora bien, en la medida en la que nos parece inverosímil esta afirmación egoísta, rechazaremos el egoísmo. Pensemos en nuestros amigos. ¿Acaso no son ellos fuentes últimas de razones por las que albergar una preocupación directa por ellos? Si lo son, el egoísmo es falso.

Ser amigo de alguien facilita que uno sea *percibido* por él como fuente última de razones, pero la condición de *ser* uno una auténtica fuente última de razones para él seguramente no se deriva exclusivamente de la relación de amistad que uno tiene con él.²⁷¹ No es que la relación de amistad le confiera a uno tal condición. En efecto, no sucede, *e. g.*, que, si no tengo amigos, mi mal no sea en ninguna medida una fuente última de razones para nadie. La amistad nos ayuda a ver que otros son fuentes últimas de razones pero la amistad misma no es lo que hace que las personas sean dignas de consideración; aunque es cierto que por razones de índole práctica en una sociedad lo

²⁷⁰ Cf., *v. gr.*, Cicerón, *Del supremo bien*, pp. 90-1 (lb. I, 20, 68-70), 148 (lb. II, 24, 78), 150 (lb. II, 26, 82), 218 (lb. III, 21, 70); Aristóteles, *Éthique*, p. 212 y sigs. (1155 a 3 y sigs.); Hume, *Principles*, esp. pp. 164-9 (app. 2); Rawls, *Theory of Justice*, 488; Wallace, *Virtues*, pp. 128-9. Helm, «Friendship», esp. p. 3: «A necessary condition of friendship, according to just about every view [...] is that the friends each care about the other, and do so for her [or his] sake [...].»

²⁷¹ En parte para simplificar, en adelante omitiré la idea expresada por «exclusivamente».

mejor para todos puede ser que cada persona dedique más atención a sus propios amigos.

Pasemos ahora a la relación paterno-filial.²⁷² Imaginemos a un padre y a una madre que nunca albergan una preocupación directa por su hijo. Cuando sienten algún tipo de interés por el hijo, es el interés que se siente por algo conceptualizado exclusivamente como un instrumento, como un mero medio. Ven a su hijo como una llave inglesa. Ahora bien, si esta visión de los padres es errónea porque su hijo, a diferencia de una llave inglesa, es en realidad digno de consideración por derecho propio, entonces el egoísmo es falso.

Si bien ser hijo de alguien facilita que uno sea *percibido* por él como fuente última de razones, la condición de *ser* uno una auténtica fuente última de razones para alguien seguramente no presupone que alguno de los padres de uno estén vivos, puesto que la existencia de tal condición seguramente no se deriva exclusivamente de la relación paterno-filial.

3.7.12. A la luz de las reflexiones anteriores —e. d., el argumento cumulativo presentado en diez partes—, el egoísmo parece claramente menos verosímil que el no egoísmo. Es más: el egoísmo es, en comparación, una teoría profundamente inverosímil. De hecho, su inverosimilitud es tal que es extremadamente improbable que algún ser humano que entienda bien la teoría crea que es verdadera.

Imaginemos a un ser hipotético que (1) no es humano, (2) conoce a la perfección todas las implicaciones del egoísmo, (3) es —de todas formas— partidario del egoísmo y (4) no cambiará de opinión a no ser que se le presente un argumento perfectamente incontestable en contra del egoísmo. Podemos denominar a este ser hipotético **el egoísta hipotético (informado e) incondicional**. Ahora bien, el argumento cumulativo anterior presenta implicaciones —en sentido amplio— del egoísmo y no constituye un argumento perfectamente incontestable en contra del egoísmo. Así pues, este argumento no convencería al egoísta hipotético incondicional. Veamos un ejemplo. Supongamos que este partidario hipotético del egoísmo leyera la parte del argumento que señala que cometer atrocidades es correcto según el egoísmo. Ni se inmutaría. Y él podría contestar sin contradicción: «Ya lo sabía. ¿Y qué? Es evidente de suyo que el egoísmo es verdadero». Pero, si nos parecieran acertadas las reflexiones del capítulo 1, esta

²⁷² Cf., v. gr., Broad, *Ethics*, p. 223; Hutcheson, «Virtuous Affections», pp. 102-3.

situación no tiene porqué resultarnos sorprendente en absoluto. Que en el argumento cumulativo anterior haya puntos de partida que no son estrictamente innegables no es sorprendente. Y, si alguien se queda muy poco satisfecho con el argumento cumulativo que hemos considerado aquí, lo más probable es, creo yo, que siga aspirando a lo imposible, a saber, a un argumento absolutamente incontestable. Lo factible no me puede satisfacer mientras acaricio, de forma no realista, la esperanza de un imposible.

El argumento cumulativo no puede resultarle esclarecedor a un ser monstruoso como el egoísta hipotético incondicional pero sí puede resultarles esclarecedor a personas reales. Puede contribuir a que personas que pensaban que eran partidarias del egoísmo se den cuenta de que realmente no lo eran y no quieren serlo. También puede contribuir a que personas que tenían dudas dejen de tenerlas y a que personas que tenían pocas dudas se sientan más seguras de que tenían razón al rechazar el egoísmo. Todo esto puede contribuir a que seamos mejores personas.

3.7.13. Considérense algunas otras teorías autorreferenciales y exclusivistas que se asemejan mucho al egoísmo: (1) el *egoísmo familiar*, el cual afirma que cada cual debería perseguir como único fin último el bien de su propia familia; (2) el *egoísmo tribalista*, el cual afirma que cada cual debería perseguir como único fin último el bien de su propia tribu; y (3) el *egoísmo chovinista*, el cual afirma que cada cual debería perseguir como único fin último el bien de su propio país. Al igual que el egoísmo, estas teorías sostienen que la inmensa mayoría de los miembros de la humanidad no son *en ninguna medida* fuentes últimas de razones. Sostienen, *e. g.*, que su mal no es en ninguna medida digno de consideración por derecho propio.

Mutatis mutandis, el argumento cumulativo contra el egoísmo contribuye a justificar la conclusión de que las tres teorías anteriores son falsas. Para facilitar la exposición, centrémonos en el egoísmo chovinista, la teoría que, de las tres que son muy similares al egoísmo, más se aparta de esta teoría. En cuanto a las objeciones al egoísmo expuestas en el apartado 3.7.3, vimos que el egoísmo permite y prescribe *lo que sea* —atrocidades incluidas—, con tal de que maximice el bien del agente. De forma igualmente inverosímil, el egoísmo chovinista permite y prescribe lo que sea, con tal de que maximice el bien de los miembros del país del agente. Si, en la última hora de vida de un país sádico, despellejar vivos a todos los miembros de varios países haría que esta hora le fuera al primer país lo mejor posible, el egoísmo chovinista permite y prescribe actuar así. En cuanto a las objeciones expuestas en el apartado 3.7.6 en relación con «el

importar impersonal», el egoísmo chovinista sostiene, entre otras cosas, que María no tiene *ninguna* razón por la que abstenerse de coger la piruleta y desencadenar así el estado semiinfernal, si las víctimas tienen una nacionalidad diferente. Y sostiene que el que otro país se vea eternamente sometido al estado semiinfernal no es peor *tout court* que el que sus miembros vivan en el normal. En cuanto a los apartados 3.7.2, 3.7.4, 3.7.5, 3.7.7, 3.7.8, 3.7.9, 3.7.10 y 3.7.11, las consideraciones expuestas allí contribuyen a justificar la conclusión de que el bien de *cualquier* persona es digno de consideración por derecho propio y no solamente el bien de, *e. g.*, las personas que son del mismo país que uno. En efecto, en cuanto al apartado 3.7.2, allí consideramos, entre otras cosas, el caso de un asesino a sueldo que mata a desconocidos a cambio de dinero. Nuestra desaprobación moral de estas acciones no requiere que las personas asesinadas sean de nuestro país, puesto que nos parece que el mal de personas de otros países es digno de consideración por derecho propio. Mas el egoísmo chovinista sostiene que el mal de las personas de otros países no es en ninguna medida digno de consideración por derecho propio. En efecto, precisamente por eso permite *lo que sea*, con tal de que maximice el bien del país del agente. En cuanto al 3.7.4, por ejemplo, el extraño intento del director del orfanato de exculparse no parecería más razonable, si el director añadiera que todos los huérfanos eran extranjeros. En cuanto a 3.7.5, *e. g.*, allí se dijo que la estima y el elogio revelan el convencimiento de que es bueno beneficiar a otros y es bueno precisamente por el beneficio que los otros reciben. Estos otros pueden ser cualquier persona. La estima que tenemos por los médicos mencionados antes no requiere que sus beneficiarios no sean de un país distinto del nuestro. En cuanto al 3.7.7, por ejemplo, la suposición del enfermero no parecería menos desacertada si «tú» fueras de una nacionalidad diferente de la de «tu amigo». En cuanto al 3.7.9, si un país esclaviza a otro cuyos miembros son partidarios del egoísmo chovinista, para ser coherentes los esclavizados tendrían que pensar, de forma poco razonable, que lo único que hace falta para que sea correcto que el otro país los esclavice es que redunde en el máximo beneficio para el otro país. Para ser coherentes, también tendrían que pensar que, si experimentaran indignación ante el tratamiento que reciben, la negación del egoísmo chovinista que estaría implícita en esta indignación y la posibilitaría carecería por completo de fundamento. En relación con las partes restantes del argumento cumulativo que se encuentran en los apartados 3.7.8, 3.7.10 y 3.7.11, se pueden hacer observaciones similares a algunas de las anteriores.

Tal y como se han definido las tres teorías sobre las que hemos estado reflexionando directa o indirectamente, no gozan en realidad de ninguna popularidad. Mas ver que estas teorías seguramente son falsas resulta iluminador por lo que tienen en común con ideas que sí gozan de algo de popularidad.

3.8. • LA SUSTITUCIÓN DEL PRINCIPIO DE LA DECISIVIDAD DE LA ALTERIDAD

A la luz de las reflexiones anteriores, queda profundamente desacreditado el principio de la decisividad de la alteridad. Se recordará que este principio clave del egoísmo asevera que la alteridad de un interés impide por completo que éste sea fuente última de razones. Dicho de otro modo, este principio afirma, en cierto sentido, que los demás no cuentan para nada, que lo que a ellos les pasa carece por completo de peso normativo. En cambio, el imparcialismo sustituye el principio de la decisividad de la alteridad por otra idea mucho más verosímil, a saber: la de que el bien de los demás sí es una fuente última de razones y lo es, no en un 37, 59 u 83 por cien de la medida en la que lo es el de uno mismo, sino en la misma medida en la que lo es el de uno mismo.

En el siguiente capítulo pasaremos a reflexionar sobre el imparcialismo, la segunda de las dos teorías consecuencialistas de las que se ocupa la presente investigación. Nuestras reflexiones sobre esta teoría serán más extensas porque esta segunda teoría es más verosímil y más digna de nuestra atención.

Puesto que a partir de ahora nos centraremos en el imparcialismo, en lo que sigue facilitará la exposición si empleamos el término **egoísmo** no como sinónimo de «egoísmo racional» sino en su sentido no técnico para hacer referencia a una característica de las personas a quienes su propio bien les importa bastante más que el ajeno. En adelante, para hacer referencia al egoísmo racional, siempre emplearé el término «egoísmo racional» sin acortar. En cuanto al adjetivo «egoísta», el contexto siempre dejará claro si se está haciendo referencia al egoísmo racional o al egoísmo en el sentido no técnico de la palabra.

TERCERA PARTE

EL IMPARCIALISMO

El imparcialismo: características y defensa

Everybody to count for one, nobody for more than one.²⁷³

JEREMY BENTHAM

And it is evident to me that as a rational being I am bound to aim at good generally —so far as it is attainable by my efforts— not merely at a particular part of it.²⁷⁴

HENRY SIDGWICK

It seems to me to be self-evident that knowingly to do an action which would make the world, on the whole, really and truly *worse* than if we had acted differently, must always be wrong.²⁷⁵

G. E. MOORE

If one takes impartiality as the correct standard and truly seeks to promote and procure what is beneficial to the world, then those with sharp ears and keen eyes will listen and look out for others. Those with stout legs and strong arms will work for others, and those who understand the Way [*dao*, the right way] will educate and instruct others. And so men who reach old age without finding a wife and having children will get the support they need to live out their years. Young and helpless orphans, who are without father or mother, will find the support they need in order to reach maturity.²⁷⁶

MOZI (c. 480-390 a. de C.)

4.1. • INTRODUCCIÓN

Las tres secciones de las que consta este capítulo guardan cierto paralelismo con las tres primeras del capítulo anterior. En la sección 4.2, completo la caracterización del imparcialismo iniciada en el capítulo 2, agregando múltiples precisiones e introduciendo

²⁷³ Citado en Mill, *Utilitarianism*, p. 319 (chap. V), y en Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 432.

²⁷⁴ *Methods of Ethics*, p. 382. Q. v. nota 197.

²⁷⁵ *Ethics*, p. 94.

²⁷⁶ «Mozi», p. 65.

diversos términos técnicos. La brevedad de esta sección nos permitirá pasar con celeridad a ocuparnos de otras cuestiones como la defensa del imparcialismo, las implicaciones de esta teoría, críticas a la misma... En la última sección —4.3—, trataremos de responder simultáneamente a las preguntas «¿Qué puede decirse a favor del imparcialismo?» y «¿Por qué detenernos a considerar esta teoría?».

4.2. • CARACTERÍSTICAS DEL IMPARCIALISMO

4.2.1. La teoría que denominaremos «imparcialismo» y sobre la que reflexionaremos puede denominarse, de forma más precisa, **consecuencialismo** (1) **imparcialista**, (2) **globalmente directo**, (3) **maximizador**, (4) **espacio-temporalmente neutral**, (5) **bienestarista** (*welfarist*), (6) **prospectivo**, (7) **objetivo**, (8) **del total o del promedio** e (9) **insensible a las distribuciones** (*distribution-insensitive*). Esta teoría es una versión precisa de lo que venimos llamando «imparcialismo» y es la teoría que de ahora en adelante llamaremos **imparcialismo**.

En cuanto a la característica de ser (1) *imparcialista*, cabe sostener que en realidad casi toda teoría moral conocida podría llamarse «imparcialista» porque cada una de ellas se caracteriza por algún tipo importante de imparcialidad.²⁷⁷ Pero nosotros usaremos el término **imparcialista** para hacer referencia a la característica de las teorías consecuencialistas que consiste en afirmar que toda persona cuenta por igual como fuente última de razones para toda persona. Dicho de otro modo, una teoría es imparcialista si según ella ninguna persona tiene más peso que otra como fuente última de razones para todo el mundo.²⁷⁸

La teoría que ahora llamamos «imparcialismo» tiene varias ventajas. En primer lugar, tiene la de ser bastante precisa. En segundo lugar, tiene también la de ser similar a las diversas teorías consecuencialistas e imparcialistas que diversos filósofos han

²⁷⁷ Por ejemplo, el egoísmo distribuye las obligaciones y los permisos de forma imparcial en cierto sentido del término.

²⁷⁸ Este imparcialismo contrasta con, por ejemplo, el no imparcialismo de Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*; Scheffler, *Rejection of Consequentialism*; Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*; y Mulgan, *Demands of Consequentialism*.

defendido en mayor o menor medida y que son bastante o muy conocidas.²⁷⁹ En tercer lugar, tiene la ventaja de ser, en líneas generales, igual a las teorías en las que se piensa —con mayor o menor precisión— cuando se emplean o se escuchan los términos «utilitarismo», «consecuencialismo del acto» o «consecuencialismo»,²⁸⁰ términos que hacen referencia a un grupo de teorías que ha sido sin duda uno de los dos o tres más influyentes en el campo de la filosofía moral a lo largo de los últimos 200 años.

Será útil poder usar el término «imparcialista» de dos formas diferentes. Por un lado, será útil poder usarlo, como se acaba de hacer en el párrafo anterior, para calificar a cualquier teoría que afirma que toda persona es, en la misma medida, fuente última de razones para toda persona. Usaré el término de esta forma, cuando use la expresión **teorías consecuencialistas imparcialistas**. Por otro lado, será útil poder usar el término «imparcialista» con el significado de «perteneciente o relativo al imparcialismo propiamente dicho». De hecho, de ahora en adelante este significado es el que le daré al término «imparcialista», salvo cuando este término aparece en la mencionada expresión o el contexto indique lo contrario.

El imparcialismo se gana el calificativo **directo** porque evalúa las acciones de forma directa.²⁸¹ En relación con este calificativo, será útil comenzar por considerar dos teorías que se han contrastado la una con la otra con cierta frecuencia en el campo de la filosofía moral: (1) el llamado **consecuencialismo del acto** y (2) el llamado **consecuencialismo de la regla**. Ambas teorías tienen un objeto de evaluación *directa*. La primera evalúa directamente las acciones. En efecto, según la primera, el estatus moral de una acción depende directamente de sus consecuencias. Para ser más preciso, esta teoría afirma que una acción es correcta si y sólo si tiene las mejores consecuencias para todos.²⁸² En cambio, la segunda teoría evalúa las acciones de forma *indirecta* pero

²⁷⁹ Cf., entre otros, Kagan, *Limits of Morality*; Smart, *Outline of a System of Utilitarian Ethics*; Hare, *Moral Thinking*; Moore, *Principia Ethica*; Sidgwick, *Methods of Ethics*; Mill, *Utilitarianism*; Bentham, *Introduction the Principles of Morals and Legislation*.

²⁸⁰ En cuanto al término «consecuencialismo», cf., v. gr., Kagan, *Limits of Morality*, pp. xi, 8; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 3; Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, p. 1.

²⁸¹ En cuanto al término «directo», cf. Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 38; Sinnott-Armstrong, «Consequentialism», p. 2.

²⁸² Otra posible caracterización del consecuencialismo del acto afirmaría que esta teoría sostiene que una acción es correcta si y sólo si tiene las mejores consecuencias, es decir, hace que todo vaya lo mejor posible. Aunque esta definición, a diferencia de la primera, da cabida al *utilitarismo ideal* (q. v. nota 85), es probablemente menos corriente.

evalúa las reglas morales de forma *directa*. El modo preciso en el que estas evaluaciones se realizan varía de una versión del consecuencialismo de la regla a otra,²⁸³ pero podemos decir, hablando de forma intencionadamente imprecisa, que el consecuencialismo de la regla afirma que el estatus moral de las reglas morales depende directamente de sus consecuencias, mientras que el estatus moral de las acciones no depende directamente de sus propias consecuencias sino de si acatan o conculcan las reglas morales. Para ser más preciso, el consecuencialismo de la regla afirma que (1) una regla es válida si y sólo si tiene las mejores consecuencias para todos y (2) una acción es correcta si y sólo si se ajusta adecuadamente a las reglas válidas.²⁸⁴ Ahora bien, aun cuando estos dos tipos de consecuencialismo tienen objetos de evaluación directa, lo más corriente es considerar que tienen carácter directo sólo los tipos de consecuencialismo que, como el consecuencialismo del acto, evalúan las *acciones* de forma directa.²⁸⁵ Ateniéndonos a esta práctica común, diremos que el imparcialismo es de carácter directo.

En rigor, ciertas teorías cuyas prescripciones coinciden con las del consecuencialismo del acto constituyen versiones del consecuencialismo de la regla.²⁸⁶ Pero, como estas teorías carecen de defensores, vamos a restringir el significado del término «consecuencialismo de la regla» para excluir estas teorías y usar este término sólo para hacer referencia a versiones del consecuencialismo de la regla que realmente

²⁸³ Cf., v. gr., Brandt, *Theory of the Good and the Right*; Hooker, *Ideal Code, Real World*; Hospers, «Rule-Utilitarianism»; Kagan, *Normative Ethics*, p. 227 ff.

²⁸⁴ En rigor, una regla no tiene consecuencias. Lo que sí tiene consecuencias es, por ejemplo, su acatamiento por parte de todo el mundo o, para poner un segundo ejemplo, su interiorización por parte de cierto porcentaje de las personas. No obstante, seguiré evitando una caracterización más precisa del consecuencialismo de la regla, a fin de poder seguir haciendo referencia simultáneamente a una variedad de versiones de esta teoría.

²⁸⁵ Parte de la explicación de ello seguramente se halla en que (1) el utilitarismo clásico —que es con diferencia la versión históricamente más importante del consecuencialismo y del consecuencialismo del acto— fue objeto de mucha atención antes de que lo fuera el consecuencialismo de la regla y (2) la evaluación directa de las acciones seguramente les parece a muchas personas más armoniosa con el espíritu del consecuencialismo que la evaluación indirecta de las mismas.

²⁸⁶ Piénsese, *e. g.*, en una versión que afirma que hay una sola regla válida que afirma que una acción es correcta si y sólo si maximiza el bien de todos. Cf., v. gr., Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 12 («“one-rule” rule-utilitarianism»); Mackie, *Ethics*, pp. 137-8 («extensional equivalence»).

les parecen plausibles a algunas personas. Así pues, en lo que sigue, supondremos que el consecuencialismo de la regla propone una pluralidad manejable de reglas no muy complejas.

En la sec. 2.2 el consecuencialismo se definió de la forma siguiente: «Según las teorías *consecuencialistas*, la corrección o incorrección de una acción depende siempre y únicamente de sus consecuencias». Cuando se presentó esta descripción del consecuencialismo, convenía que nos centráramos en las acciones con el fin de evitar una complejidad excesiva en la exposición. Ahora se ve que esta primera definición del consecuencialismo puede reformularse para que sea más precisa, ya que esta primera definición parece excluir la posibilidad misma de un consecuencialismo indirecto. Podemos reformular la definición diciendo: «Según las teorías **consecuencialistas**, la corrección o incorrección de aquello que es objeto de evaluación directa depende siempre y únicamente de sus consecuencias».

El imparcialismo no se identifica con el consecuencialismo del acto porque, entre otras razones, afirma explícitamente que evalúa directamente no sólo las acciones sino también las disposiciones, las pautas prácticas, etc.²⁸⁷ Así pues, por la multiplicidad de los objetos de evaluación directa, el imparcialismo puede considerarse (2) **globalmente directo**. Supondremos que los objetos de evaluación directa del imparcialismo abarcan precisamente todo aquello que depende, de forma directa o indirecta y de forma parcial o completa, de las decisiones humanas. Así que son objetos de tal evaluación las acciones, las omisiones, las decisiones mismas, las disposiciones, las pautas prácticas, los motivos, las leyes, las creencias, las instituciones, el clima, etc.²⁸⁸ No obstante, no nos centraremos ni en las instituciones, ni en el clima, ni en otros muchos posibles objetos de evaluación directa que son de interés secundario para nosotros.

Aunque puede parecer que el imparcialismo cambiaría poco si, en vez de ser globalmente directo, evaluara sólo las acciones de forma directa, nos centraremos en una versión globalmente directa del imparcialismo porque esta versión parece armonizar mejor con **el espíritu del imparcialismo**. Este espíritu se caracteriza por la aspiración a que a todo el mundo le vaya la vida lo mejor posible o, lo que es lo mismo, que le vaya

²⁸⁷ Cf., p. ej., Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, pp. 102-3; Parfit, *Reasons and Persons*, p. 25.

²⁸⁸ El clima depende en parte de decisiones humanas. Por otra parte, cf. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 25.

lo menos mal posible. Simplemente para ver con mayor claridad la diferencia entre la versión globalmente directa y una versión que evalúa únicamente las acciones de forma directa, podemos imaginar un universo extraño en el que existe una sola persona que está inmovilizada. Esta persona sólo puede realizar las acciones que le permiten sus ataduras: aplicar presión contra las mismas, parpadear deprisa, etc. En esta situación, la maximización del bien de todos (o sea, de una sola persona) depende mucho de la vida mental de la única persona existente y, por consiguiente, depende mucho de sus decisiones, disposiciones y otras cosas que influyen directamente en su propia vida mental. Como consecuencia, en este caso hipotético evaluar directamente las decisiones, disposiciones, acciones y demás posibles objetos de evaluación en función de su contribución al bien de todos seguramente arrojaría un resultado que no coincidiría exactamente con el resultado de evaluar únicamente las acciones de forma directa y evaluar los demás posibles objetos de evaluación sólo indirectamente en función de su relación con éstas. Además, el primer método de evaluación —que es el propio de la versión globalmente directa del imparcialismo— seguramente armonizaría mejor con el espíritu del imparcialismo porque el acatamiento perfecto de las prescripciones de la versión globalmente directa seguramente sería al menos un poco mejor para todos que el acatamiento perfecto de las prescripciones de la versión que evalúa únicamente las acciones de forma directa.

Entre los diversos tipos de consecuencialismo, el consecuencialismo de la regla es uno de los que más interés ha suscitado. Este interés se debe en gran parte a que el consecuencialismo de la regla se ha visto como una teoría que conserva las virtudes del consecuencialismo del acto mientras soslaya, con mucho más éxito que éste último, la discordancia con la moralidad común. No obstante, no nos centraremos en el consecuencialismo de la regla, por dos motivos principales. Por un lado, al igual que el consecuencialismo del acto, el de la regla no parece armonizar con el espíritu del imparcialismo igual de bien que el imparcialismo mismo. En efecto, hay muchas situaciones en las que el acatamiento perfecto de las prescripciones del consecuencialismo de la regla sería peor para todos que el acatamiento perfecto de las prescripciones del imparcialismo. Por otro lado, si suponemos que el consecuencialismo de la regla afirma que lo que justifica una regla, lo que hace que sea válida, es que tenga las mejores consecuencias para todos, entonces esta teoría parece estar aquejada de una

tensión interna que pone en entredicho su sostenibilidad.²⁸⁹ Esa afirmación sobre la naturaleza de la justificación de las reglas supone afirmar que la validez de éstas se fundamenta precisamente en la productividad benéfica. Esta postura parece tratar dicha productividad como el criterio normativo último. No obstante, el consecuencialismo de la regla condena incontables acciones cuya productividad benéfica es máxima, y esta condena supone negar que esta productividad sea el criterio normativo último. El consecuencialismo de la regla condena innumerables acciones que cumplen con el requisito de ser máximamente productivas del bien de todos, y condena estas acciones precisamente por infringir unas reglas cuya única justificación supuestamente es que son máximamente productivas del bien de todos. Así pues, al menos la versión del consecuencialismo de la regla en cuestión incurre en una discordancia interna que justifica una presunción desfavorable a esta teoría.

Hemos visto que el imparcialismo es (1) imparcialista y (2) globalmente directo. En cuanto a la característica de ser (3) **maximizador**, podemos decir que el imparcialismo es una teoría consecuencialista maximizadora porque prescribe perseguir de la forma máximamente eficaz aquello que es postulado como digno de ser perseguido por sí mismo.²⁹⁰

Cuando se dice que el imparcialismo es (4) **espacio-temporalmente neutral**, lo que se pretende designar con este término es el hecho de que según el imparcialismo la fuerza de las razones generadas por aquello que es fuente última de todas las razones y es digno de ser perseguido por sí mismo (el bien de cualquier persona) no varía ni en función de la distancia espacial entre aquello y el agente ni en función de la distancia temporal entre aquello y el presente. Según el imparcialismo, el bien de una persona del futuro lejano y el de una persona espacialmente lejana son fuentes de razones en la misma medida en la que lo son el bien de una persona ya existente y el bien de una persona espacialmente cercana, respectivamente.²⁹¹ En parte por esto, el imparcialismo tiene algo que decir sobre el cambio climático antropogénico y las relaciones

²⁸⁹ En la presente investigación no cabe ocuparnos de otros supuestos. Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, esp. p. 101.

²⁹⁰ Ejemplos de posturas que podrían llamarse *submaximizadoras*: Slote, *Common-sense morality and Consequentialism*; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*; Mulgan, *Demands of Consequentialism*; Scheffler, *Rejection of Consequentialism*.

²⁹¹ Cf., v. gr., Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 414; Moore, *Ethics*, pp. 7-8; Smart, *Outline of a System of Utilitarian Ethics*, pp. 62-3.

internacionales que generan hambre en países lejanos.²⁹² Puede resultar esclarecedor señalar que el egoísmo racional también es espacio-temporalmente neutral puesto que, según esta teoría, la fuerza de las razones generadas por aquello que es fuente última de todas las razones y es digno de ser perseguido por sí mismo no varía ni en función de la distancia espacial entre aquello y el agente ni en función de la distancia temporal entre aquello y el presente.

El imparcialismo también es (5) **bienestarista** (*welfarist*).²⁹³ Emplearemos el término **bienestarismo** para hacer referencia a la postura según la cual sólo el bienestar determina el valor positivo o negativo de un estado de cosas. El **bienestar** es aquello de lo que uno goza cuando a uno la vida le va bien. Por lo que se refiere al imparcialismo, éste es bienestarista porque sostiene que sólo el bienestar determina el valor de los estados de cosas. El imparcialismo sostiene también que este es el valor que cada cual debería optimizar. El imparcialismo comparte con otras teorías importantes —como, p. ej., el utilitarismo clásico— esta prescripción de maximizar únicamente el bienestar.

Puede resultar esclarecedor considerar la tesis discrepante de W. D. Ross según la cual el valor de un estado de cosas depende directamente de, entre otras cosas, «the apportionment of pleasure and pain to the virtuous and vicious respectively».²⁹⁴ Pensemos en un estado de cosas en el que los «viciosos» sufren dolor y pensemos en otro estado de cosas en el que no sienten ni dolor ni placer. Un ejemplo de lo que Ross sostiene es que, *ceteris paribus*, el primer estado de cosas es mejor que el segundo. Al decir «*ceteris paribus*», se está suponiendo, entre otras cosas, que las consecuencias de ambos estados de cosas son idénticas. Ahora bien, al considerar estos dos estados hipotéticos de cosas, se puede ver que la tesis de Ross lleva a la conclusión de que un estado de cosas puede tener más valor positivo que otro aunque contenga menos bienestar.²⁹⁵ Así pues, la tesis de Ross casa mal con el bienestarismo. Y, si una teoría que suscribe esta tesis prescribiera maximizar el valor de los estados de cosas, la teoría no compartiría, con el imparcialismo y el utilitarismo clásico, la prescripción de

²⁹² Cf., v. gr., esp. Singer, «Famine, Affluence and Morality»; Singer, *Practical Ethics*.

²⁹³ En cuanto al término, cf., v. gr., Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, p. 3; Sen y Williams, *Utilitarianism and Beyond*, p. 3; Sen, «Rights and Agency», pp. 188-9.

²⁹⁴ Ross, *Right and the Good*, p. 138 (chap. V).

²⁹⁵ Para sostener que la tesis de Ross no lleva a esta conclusión, haría falta sostener —de forma inverosímil— que sufrir dolor beneficia a los «viciosos» mismos *con independencia de* cualquier consecuencia positiva que el dolor pudiera tener para ellos o para otros.

maximizar únicamente el bienestar. En el apartado 4.2.2, reflexionaremos en mayor profundidad sobre el bienestarismo y otras *teorías del valor*.

Antes de pasar a la descripción de la siguiente característica del imparcialismo, conviene aclarar el significado del término **consecuencias** en el contexto de esta teoría. Facilita la exposición emplear este término para hacer referencia no sólo a los resultados que se derivan de una acción (o disposición...) y, por consiguiente, se dan después de ésta, sino también a lo que forma parte de la acción misma y, por consiguiente, se da simultáneamente con la misma. Así pues, aunque una acción no vaya seguida de ningún dolor, si la realización misma de la acción resulta dolorosa, diremos que el dolor sí se cuenta entre las *consecuencias* de la acción.

Podemos calificar al imparcialismo de (6) **prospectivo** para hacer referencia al hecho de que, según el imparcialismo, todo lo que tiene importancia moral intrínseca forma parte del presente o futuro. No hay, según el imparcialismo, factores morales que pertenezcan al pasado. Así, todo lo que determina directamente el status moral de las acciones se encuentra entre las consecuencias (futuras o presentes) de éstas. Así que algo pasado —como, p. ej., un comportamiento que alguien pudiera considerar «vicioso»— nunca forma parte de la determinación directa del estatus moral de una acción presente o futura —como, p. ej., una acción que pudiera considerarse reparadora o sancionadora—. Esto no quiere decir que el pasado no pueda influir indirectamente en cuáles sean las acciones correctas. En efecto, el pasado forma parte de la determinación de las consecuencias de cualquier acción que el agente pueda elegir; así que el pasado influye en aquello que determina directamente el estatus moral de las acciones, a saber, sus consecuencias. De ahí que el imparcialismo sostenga que en muchos casos es correcta una acción que sanciona una acción pasada perjudicial. El capítulo 7 trata esta cuestión en más profundidad.

El imparcialismo es (7) **objetivo** porque la corrección o incorrección de las acciones viene determinada por sus consecuencias reales. En efecto, esta corrección no viene determinada, *e. g.*, ni por las consecuencias que el agente cree que las acciones tendrían, ni por las consecuencias que, sobre la base de los datos disponibles, sería razonable creer que tendrían. Como vimos antes, el término «correcto» no tiene, dentro del contexto de la teoría imparcialista, implicaciones idénticas a las que tiene en el lenguaje no especializado. En cuanto al tipo de corrección que viene determinado por las consecuencias que el agente cree que tendrían las diversas acciones que él u otro pueden realizar, se recordará que ese tipo es el subjetivo.

Será posible hablar de la octava característica con más claridad, si antes se precisa el significado de varios términos. En primer lugar, obsérvese que empleamos el término «bienestar» en la expresión «balance de bienestar» para hacer referencia tanto a lo que en sí mismo beneficia a alguien —es decir, lo que hace que a él la vida le vaya bien— como a lo que en sí mismo le perjudica. En efecto, cuando sumamos lo que en sí mismo beneficia a alguien y restamos lo que en sí mismo le perjudica, llamamos al resultado «el balance de bienestar», en vez de llamarlo «el balance de bienestar y malestar», expresión que sería más exacta. Ahora bien, si queremos hacer referencia únicamente a lo que en sí mismo beneficia a alguien, podemos usar la expresión **bienestar propiamente dicho**. Y, para hacer referencia únicamente a lo que en sí mismo perjudica a alguien, podemos usar la expresión **malestar propiamente dicho**. Para hacer referencia tanto al bienestar propiamente dicho como al malestar propiamente dicho, podemos seguir usando la expresión «bienestar». El término «malestar» puede emplearse con este mismo significado amplio en, por ejemplo, la expresión «minimizar el malestar», la cual significa lo mismo que «maximizar el bienestar» (*q. v. sec. 2.2*).

La octava característica es la de ser (8) *del promedio* o *del total*. Al decir que el imparcialismo es del promedio o del total, nos referimos en realidad a dos teorías diferentes: el imparcialismo del promedio y el del total. El **del promedio** afirma que un estado de cosas es mejor que otro si y sólo si el balance promedio de bienestar del primer estado de cosas es más alto. Tal balance promedio se obtiene (1) sumando el bienestar propiamente dicho de todas las personas, (2) restando el malestar propiamente dicho de todas las personas y (3) dividiendo, después, el resultado entre el número total de personas. El imparcialismo **del total** afirma que un estado de cosas es mejor que otro si y sólo si en el primer estado de cosas la suma de los balances de bienestar es más alta. Para poder ilustrar con más facilidad la diferencia entre estos dos tipos imparcialismo, podemos emplear números para hacer referencia simultáneamente a personas y a sus balances de bienestar. Así, la expresión «3, 3, 3, 3» se refiere a un estado de cosas que se caracteriza por una población de cuatro personas que tienen balances de bienestar idénticos representados por el número «3». Ahora bien, comparemos este estado de cosas con uno que se representaría mediante la expresión «3, 3, 3, 3, 2». Según el imparcialismo del total este segundo estado de cosas es mejor que el primero porque la suma de los balances de bienestar es mayor. En cambio, según el imparcialismo del

promedio, este segundo estado de cosas es peor porque su balance promedio es más bajo.²⁹⁶

El imparcialismo del promedio y el del total sólo pueden discrepar en sus evaluaciones cuando los estados de cosas comparados contienen poblaciones de tamaños diferentes. Así que, para evitar tener que responder a la difícil cuestión de cuál de estas dos teorías es la superior y para soslayar diversas cuestiones difíciles relacionadas con la ética de las poblaciones, a lo largo del resto de la presente investigación emplearemos un supuesto simplificador: cuando haga falta tomar en consideración una o más poblaciones, daremos por supuesto que todas tienen el mismo tamaño y que éste permanece constante a lo largo del tiempo.²⁹⁷ Así pues, supondremos que, decida lo que decida cualquier individuo como, p. ej., el lector o el autor, seguirá existiendo en el futuro el mismo número de personas que ahora. En realidad, este grado

²⁹⁶ Hay que reconocer que tanto el imparcialismo del promedio como el del total tienen algunas implicaciones que suscitan muchas dudas acerca de su razonabilidad. No obstante, resulta difícil idear una teoría superior a estas dos. En cuanto a las implicaciones el imparcialismo del total, esta teoría implica que para cualquier población grande con un balance promedio de bienestar alto o simplemente un poco mayor que cero, hay otra población más numerosa con un balance promedio de bienestar más *bajo* cuya existencia sería mejor. Si recurrimos a poblaciones hipotéticas *pequeñas*, las siguientes dos pueden servir de ejemplo: la representada por «1, 1/2, 1 1/2, 1» y la representada por «1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2, 1/2». Cf. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 388. En cuanto a las implicaciones del imparcialismo del promedio, esta teoría implica que para cualquier población muy numerosa con un balance promedio de bienestar muy alto, hay otra población compuesta por una sola persona (en todo el universo) con el mismo balance de bienestar cuya existencia es igual de buena. Esta teoría también implica que si existe una sola persona con un balance de bienestar muy alto y entonces se añaden millones de personas con el mismo balance de bienestar y también una persona con un balance de bienestar ligeramente más bajo (pero alto de todas formas), esta adición *empeora* el estado de cosas. Cf. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 420.

²⁹⁷ No intentaremos responder a las siguientes preguntas: (1) ¿La muerte perjudica al que muere, es decir, es mala *para* él?, (2) ¿Comenzar a existir beneficia al que comienza a existir?, (3) Si se añade a una población una persona con un balance de bienestar positivo, ¿esta adición en sí misma hace que las cosas vayan mejor (*q. v.* nota 184), es decir, tiene en sí misma valor positivo impersonal? En cuanto a la pregunta 1, cf., v. gr., Nagel, *Mortal Questions*, pp. 1-10 («Death»); Nagel, *View from Nowhere*, pp. 223-31; Singer, *Practical Ethics*, esp. pp. 83-109 (chap. 4). En cuanto a la 2, cf., v. gr., Benatar, «Why It Is Better Never to Come into Existence», *pássim*; Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 487-90. En todo caso, por lo que se refiere a la muerte, en lo que sigue supondremos que al menos en la inmensa mayoría de las circunstancias ésta perjudicaría al que muere.

de irrelevancia de las decisiones del individuo que daremos por supuesto dista poco del grado de irrelevancia real.

En lo que sigue —p. ej., en la sección 4.3—, al describir o defender el imparcialismo, alguna vez diré que el bien de cualquier persona es intrínsecamente bueno y que lo intrínsecamente bueno debería promoverse. En estos casos u otros similares, se podría pensar que una de las cosas que pretendo afirmar es que sería mejor *aumentar el tamaño de la población* siempre que las personas adicionales gozasen de un balance positivo de bienestar. Mas en realidad en estos casos no estaré queriendo decir esto ni tendré la intención de responder implícitamente a la pregunta de si añadir a una población una persona con un balance de bienestar positivo mejoraría, en sí mismo, el estado de cosas.

El imparcialismo es (9) **insensible a las distribuciones**, puesto que, dada una población de cierto tamaño y dado cierto balance promedio de bienestar o cierto total de balances de bienestar, todas las posibles distribuciones de los balances de bienestar entre los miembros de la población tienen el mismo valor, e. d., todas estas distribuciones constituyen estados de cosas que tienen el mismo valor. A modo de ejemplo, comparemos el estado de cosas 3, 4, 1, 4, 3 y el estado de cosas 5, 2, 2, 3, 3. Ambos tienen el mismo balance promedio de bienestar —a saber, 3— y ambos tienen la misma suma de bienestar —15—. Pero en los dos estados de cosas los balances de bienestar no están distribuidos de la misma forma entre los miembros de la población. Como el imparcialismo es *insensible a las distribuciones*, ambos estados de cosas tienen el mismo valor.²⁹⁸

4.2.2. ¿Qué tiene valor intrínseco? Es decir, ¿qué es bueno (o malo) por su propia naturaleza —al margen de cualquier relación con algo extrínseco—? Las **teorías del**

²⁹⁸ Me parece que en realidad la versión más defendible del imparcialismo sí sería en cierta medida sensible a las distribuciones, es decir, sí establecería un *ranking* del valor de los estados de cosas que diferiría en cierta medida del *ranking* establecido por el imparcialismo mismo. Me parece, por ejemplo, que aunque el estado de cosas -10, 10, 10, 10, 10 tiene el mismo total y el mismo promedio de bienestar que el estado de cosas 6, 6, 6, 6, 6, este segundo es mejor. (Cf. Frankena, «A Reconciliation of Ethical Theories», p. 241.) No obstante, me parece que el estado de cosas -5, -5, -5, -5, -0,1 es peor que el estado de cosas -5, -5, -5, -5, 0, aunque el primero es más equitativo que el segundo. (Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 45.) En todo caso, tratar de elaborar una teoría de la jerarquización valorativa de los estados de cosas que cuadrara con estas ideas y las fundamentara nos llevaría más allá de los límites de la presente investigación.

valor, distintas de las del interés propio, se ocupan de responder a esta pregunta. Y el imparcialismo requiere una respuesta a esta pregunta, puesto que esta respuesta específica, dentro de esta teoría, cuáles son las consecuencias que, en sí mismas, determinan el estatus moral de las acciones (disposiciones, etc.). La respuesta que el imparcialismo da a la mencionada pregunta es bienestarista: el imparcialismo afirma que sólo el bienestar tiene valor intrínseco. Por eso, según el imparcialismo, el valor intrínseco de un estado de cosas viene determinado sólo por el bienestar que contiene.

Como uno de los objetivos de la presente investigación es reflexionar sobre versiones comunes del consecuencialismo, el hecho de que el bienestarismo forma parte de las teorías consecuencialistas imparcialistas más comunes justifica el haber elegido que el imparcialismo sea bienestarista. No obstante, intentaré motivar un poco más esta elección presentando unas reflexiones adicionales muy breves. La pretensión de estas reflexiones es simplemente la mencionada, ya que hay que reconocer que el tratamiento completo de esta cuestión requiere otra investigación aparte.

Imaginemos una posibilidad de ciencia ficción. El ser humano inventa unos autómatas antropomorfos que simulan el comportamiento humano de tal forma que desde fuera éste resulta indistinguible del comportamiento de los auténticos seres humanos. A pesar de su capacidad de imitación, estos autómatas no son sujetos sintientes con un punto de vista. Supongamos que se fabrican unos seis mil millones de estos autómatas y después todos los seres humanos y todos los demás sujetos sintientes dotados de un punto de vista —como, p. ej., los animales no humanos— dejan de existir *para siempre*. Una vez desaparecidos todos estos sujetos, los autómatas antropomorfos realizan una amplia variedad de imitaciones. Algunos parecen contemplar el *Pensador* de Rodin, mirar absortos el cielo estrellado o escuchar el *Réquiem* de Mozart. Otros parecen estar conversando sobre algún tema filosófico. Y otros parecen estar luchando en guerras o peleas callejeras. No obstante, pese a todo lo que ocurre, nadie siente nunca nada y nadie evalúa nunca nada de forma positiva o negativa, ni ahora ni en el futuro. Llamémosle a este estado de cosas hipotético *el universo de los autómatas*. Ahora bien, nada de lo que hay en este universo tiene, creo yo, valor, ocurra lo que ocurra en él. Que esto sea así apoya (aunque, en rigor, no implica) la idea de que nada es bueno o malo en sí —nada tiene valor intrínseco— sin que sea también bueno o malo *para* alguien (o

cualquier otro sujeto sintiente).²⁹⁹ Y esta idea apoya la postura bienestarista de que sólo el bienestar tiene valor intrínseco.

Consideremos ahora varios casos hipotéticos adicionales. Supongamos que el dolor tiene valor intrínseco negativo —lo cual seguramente es verdad (*q. v. infra* sec. 4.3)—. Supongamos también que el universo puede desarrollarse por casualidad de la forma *A* o de la forma *B* y que nadie influye ni puede influir en si se desarrolla de la forma *A* o de la forma *B*. Si el universo se desarrolla de la forma *A*, entonces se producirá por causas naturales un pequeño dolor y estas mismas causas impedirán que se produzca posteriormente un dolor fuerte y prolongado. En cambio, si el universo se desarrolla de la forma *B*, no se producirá el pequeño dolor pero sí se producirá por causas naturales el dolor fuerte y prolongado. Con la excepción de estas diferencias, ambas formas de desarrollo del universo son idénticas. Ahora bien, parece que un espectador imparcial no dudaría en pensar que es mejor que se produzca *A* a que se produzca *B*. Cambiemos ahora algunos de estos supuestos. Supongamos por un momento que hay algunas cosas distintas del bienestar que tienen valor intrínseco positivo. Pongamos por caso que éstas son (1) diversos objetos inanimados que normalmente son tenidos por bellos —v. gr., una puesta de Sol espectacular o *Claro de luna* de Beethoven— y (2) la existencia de una diversidad de especies de plantas. Ahora supongamos que, si el universo se desarrolla de la forma *A*, se producirá por causas naturales un dolor de una magnitud *x* en el universo tal como lo conocemos ahora y las mismas causas harán que posteriormente en el universo de los autómatas suene *Claro de luna* y haya una gran diversidad de especies de plantas. En cambio, si el universo se desarrolla de la forma *B*, entonces ni se producirá el dolor de magnitud *x* en el universo tal como lo conocemos, ni sonará *Claro de luna* en el universo de los autómatas, ni tampoco habrá una gran diversidad de especies de plantas allí. Ahora bien, el supuesto de que *Claro de luna* y la

²⁹⁹ Afirmar que nada es bueno o malo en sí sin que sea también bueno o malo *para* alguien no implica afirmar lo siguiente: un estado de cosas sólo puede tener un valor intrínseco superior o inferior al valor de otro estado de cosas si al menos una persona determinada existe en ambos estados. Así pues, afirmar que nada es bueno o malo en sí sin que sea también bueno o malo *para* alguien es compatible con afirmar, *e. g.*, lo siguiente: el estado de cosas representado por «5, 5, 5, 5» tiene un valor intrínseco superior al del estado de cosas representado por «2, 2, 2, 2» aunque ninguna persona determinada pertenezca a ambas poblaciones. Lo que la afirmación en cuestión —*viz.*, «nada es bueno o malo en sí sin que sea también bueno o malo *para* alguien»— sí implica es que, en cuanto a cualquier estado de cosas, si no hay allí nada bueno *para* alguien, tampoco hay allí nada intrínsecamente bueno.

existencia de la diversidad de especies de plantas tienen valor intrínseco positivo parece conducirnos a la dudosa conclusión de que un espectador imparcial juzgaría que hay como mínimo algunos valores pequeños de x que harían que fuera mejor que se produjera A en vez de B . O sea, dicho supuesto parece llevarnos a la dudosa conclusión de que ciertas cosas que nunca incidirán de ninguna forma en la experiencia de nadie compensan ciertas cantidades de dolor experimentado por alguna(s) persona(s) concreta(s). Ahora bien, que esta conclusión sea dudosa arguye, en primer lugar, a favor de la idea de que nada de lo que hay en el universo de los autómatas tiene valor y , en segundo lugar, en contra del supuesto inicial, a saber, el supuesto de que hay algunas cosas distintas del bienestar que tienen valor intrínseco positivo. En conclusión, estas reflexiones también motivan en cierta medida la elección del bienestarismo.³⁰⁰

Obsérvese que el bienestarismo no niega que el bienestar pueda depender en parte de ciertas relaciones entre un sujeto y cosas exteriores a éste. En efecto, si, p. ej., el conocimiento es, como dicen ciertas versiones del perfeccionismo, un beneficiador intrínseco, entonces el bienestar depende en parte de cierta correspondencia entre los juicios y aquello de lo que tratan estos juicios.

En lo que sigue nos será útil haber estipulado que el **valor extrínseco** de algo viene determinado por la medida en la que conduce directa o indirectamente a cosas de valor intrínseco positivo y cosas de valor intrínseco negativo. El **valor extrínseco positivo (negativo)** de algo es el valor extrínseco que se deriva de las cosas de valor intrínseco positivo (negativo) a las que ese algo conduce. Para poder considerar un ejemplo, supongamos que, como sostiene el imparcialismo hedonista (*q. v. apdo. 3.2.2*), la felicidad y la infelicidad tienen valor intrínseco positivo y valor intrínseco negativo, respectivamente, y nada más tiene valor intrínseco positivo o negativo. Dado este supuesto, el valor extrínseco de algo viene determinado por las medidas en las que desemboca en felicidad e infelicidad. Podemos usar el término **valor instrumental** para hacer referencia al valor extrínseco positivo. Podemos emplear la expresión **valor**

³⁰⁰ Si tuviéramos tiempo para seguir reflexionando sobre esta cuestión, tendríamos que considerar, entre otras cosas, (1) la posibilidad de que tuvieran valor intrínseco ciertas relaciones que se cree que no determinan el bienestar o no determinan sólo el bienestar (como, p. ej., las supuestas relaciones de justicia entre los supuestos actos culpables y los castigos supuestamente merecidos) y (2) la posibilidad de que ciertos conjuntos tuvieran más valor que la mera suma de los valores de sus partes. Cf. Moore, *Ethics*, p. 126; Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 501-2 (apend. I).

global (extrínseco e intrínseco) para hacer referencia al valor que viene determinado por el valor extrínseco de algo junto con su valor intrínseco.³⁰¹

Hemos supuesto que el imparcialismo es bienestarista, pero todavía podemos preguntar cuál es la naturaleza del bienestar que hay que perseguir según esta teoría. En el apartado 3.2.2, descartamos diversas teorías sobre la naturaleza del bienestar, esto es, diversas teorías del interés propio; y, al final del mismo apartado, concluimos que (1) el imparcialismo hedonista, (2) el imparcialismo hedonista desiderativo restringido, (3) el imparcialismo hedonista perfeccionista restringido y (4) el imparcialismo hedonista desiderativo perfeccionista restringido eran las cuatro versiones del imparcialismo que más merecían seguir siendo objeto de nuestras reflexiones. Ahora bien, dados los propósitos de los capítulos restantes, no será necesario optar claramente por una de estas teorías con exclusión de las demás, si las implicaciones de estas teorías son lo suficientemente similares dadas ciertas condiciones. Las condiciones son las siguientes: (1) las circunstancias no son extrañas, (2) las personas no tienen características impropias de un ser humano y (3) —como se estipuló más arriba— la población no cambiará de tamaño. A lo largo del resto de este apartado supondremos que se cumplen estas tres condiciones. Para hacer referencia a éstas, usaré la expresión *las mencionadas tres condiciones*.

Para facilitar la exposición, tratemos de ver si las implicaciones del (1) imparcialismo hedonista, (2) el imparcialismo desiderativo restringido y (3) el imparcialismo perfeccionista restringido son similares. En este apartado podemos usar la expresión *las mencionadas tres teorías* para hacer referencia a estas tres teorías. Si las implicaciones de estas teorías son similares, las implicaciones de las cuatro mencionadas en el párrafo anterior lo serán *a fortiori*, puesto que esas cuatro tienen más en común que las mencionadas tres teorías. Para abreviar algunos de los términos largos, en adelante podemos dar por supuesto que, si una teoría tiene un componente desiderativo o perfeccionista, la teoría tiene carácter restringido; así que, por ejemplo, en adelante el término «imparcialismo desiderativo» significa «imparcialismo desiderativo restringido».

En lo que sigue, será útil disponer de unos términos breves para hacer referencia a (1) un deseo sobre la vida propia y (2) la satisfacción de un deseo sobre la vida propia.

³⁰¹ Para hacer referencia a lo mismo podríamos usar también la palabra «utilidad»; pero, como señalé en la nota 165, no emplearé esta palabra como término técnico.

A falta de unos términos mejores, usaré el de *deseo vital* y el de *satisfacción vital*, respectivamente.

Empecemos por comparar el imparcialismo hedonista y el desiderativo. En cuanto a la segunda teoría, por ahora nos podemos centrar en el imparcialismo desiderativo *real*. Si bien parte de lo que diré será menos aplicable a la versión ideal, no creo que esta discrepancia sea decisiva para las conclusiones finales.

En primer lugar obsérvese que hay buenos motivos por los que pensar que la naturaleza de una vida que es buena *para* alguien según (la teoría del interés propio de) el imparcialismo hedonista se parece a la naturaleza de una vida que es buena para él según el imparcialismo desiderativo (dadas las mencionadas tres condiciones). Por un lado, *en líneas generales* lo que maximiza a largo plazo la satisfacción de los deseos vitales y minimiza la frustración de los deseos vitales maximiza también la felicidad (placer) y minimiza la infelicidad. Esto es así, entre otras razones, porque la satisfacción diaria de los deseos vitales genera felicidad y porque dos de los deseos vitales más comunes son el de no ser infeliz y el de ser feliz. Por otro lado, en líneas generales lo que maximiza a largo plazo la felicidad termina satisfaciendo los deseos vitales que son los centrales de la vida de uno, y lo que maximiza a largo plazo la infelicidad frustra gravemente los deseos vitales. Por ejemplo, si los deseos vitales principales de alguien a lo largo de su vida son el de dedicarse a un trabajo en el que cree y el de compartir su vida con ciertas personas, entonces el imparcialismo hedonista y el imparcialismo desiderativo seguramente coincidirán en que la satisfacción de estos dos deseos forman parte de la mejor vida *para* esta persona.

Es cierto que, según el imparcialismo desiderativo, la satisfacción o frustración de un deseo vital de la que uno no es consciente le beneficia o perjudica *directamente* y que, según el imparcialismo hedonista, esto no es así. No obstante, es probable que esta discrepancia entre las dos teorías tenga una importancia limitada. Por un lado, normalmente somos al menos en gran medida *conscientes* de las satisfacciones y frustraciones de nuestros deseos vitales. Y, cuando somos conscientes de ellas, lo normal es que nuestro bienestar se vea afectado según ambas versiones del imparcialismo. Por otro lado, en los casos en los que no somos conscientes de las satisfacciones o frustraciones vitales, es probable que éstas incidan *indirectamente* en nuestra *felicidad*. Y si inciden indirectamente en ésta, en este caso también nuestro bienestar se ve afectado según ambas versiones.

En segundo lugar, para poder apreciar la similitud de las implicaciones del imparcialismo hedonista y el imparcialismo desiderativo, es importante reparar en que el valor global de algo a menudo depende mucho más de su valor extrínseco que de su valor intrínseco. Para poder considerar un ejemplo, supongamos que, como dice el imparcialismo desiderativo, la satisfacción vital tiene valor intrínseco positivo. Imaginemos un dictador que desea ampliar su territorio: siente que sus dominios se le quedan pequeños. El dictador satisface su deseo anexionando parte de un país vecino y expulsando a la población que residía allí. Ahora bien, la satisfacción de este deseo tiene, *ex hypothesi*, valor intrínseco positivo. Mas el valor extrínseco de dicha satisfacción es profundamente negativo y tiene una magnitud muchísimo mayor que la de dicho valor intrínseco. Esto es así, al menos en parte, por la cantidad inmensa de frustración vital (no compensada) que dicha satisfacción provoca directa e indirectamente. En cuanto al valor global de la satisfacción del deseo del dictador, este valor depende muchísimo más del mencionado valor extrínseco negativo que del mencionado valor intrínseco positivo. A menor escala, sucede algo parecido con incontables deseos cotidianos: el valor global de la satisfacción de éstos depende mucho más del valor extrínseco de su satisfacción que del valor intrínseco de su satisfacción. La explicación reside en que el valor extrínseco de la satisfacción de un deseo depende de *toda* la satisfacción e insatisfacción vital que provoca, sea de quien sea —ya sea de alguien que está cerca o de alguien que está lejos— y ocurra cuando ocurra —ya sea en el presente o en el futuro próximo o lejano—.

Ahora bien, el imparcialismo hedonista y el desiderativo coinciden *grosso modo* en sus evaluaciones del valor extrínseco de las satisfacciones (y frustraciones) vitales, si bien no coinciden, por supuesto, en su evaluación del valor intrínseco de éstas. Por ejemplo, coinciden en que normalmente es muy negativo el valor extrínseco de satisfacer un deseo de malversar fondos públicos, hacer apología del nazismo, etc. En efecto, la satisfacción de estos deseos causa directa e indirectamente tanto frustración vital como infelicidad en más o menos la misma medida. Para poner unos ejemplos positivos, las dos teorías coinciden en que es muy positivo el valor extrínseco de satisfacer un deseo de obtener una buena educación, contaminar el aire lo menos posible, educar bien a los hijos de uno, evitar contribuir a la injusticia «Norte-Sur», etc.

Además, el imparcialismo hedonista y el desiderativo coinciden *grosso modo* en sus evaluaciones del valor extrínseco de los placeres (y dolores) en conjunción con las causas próximas de éstos. Volvamos a uno de los ejemplos anteriores. Piénsese, p. ej.,

en el placer que una persona hipotética experimenta al dilapidar con despreocupación fondos públicos en caprichos personales. (Entre las causas próximas de este placer están la propia malversación de los fondos y las características psicológicas que permiten disfrutar de la forma descrita.) O piénsese en, p. ej., el placer que experimenta alguien al ver que está obteniendo una buena educación.

En suma, el imparcialismo hedonista y el desiderativo también coinciden *grosso modo* en sus evaluaciones del *valor global* de las satisfacciones vitales y de los placeres. Por un lado, concuerdan, como hemos visto, en gran medida en sus evaluaciones del valor extrínseco de las satisfacciones vitales y del valor extrínseco de los placeres junto con sus causas próximas; y este valor determina a menudo gran parte del valor global. Por otro lado, si bien es cierto que las dos teorías discrepan acerca del valor intrínseco de la satisfacción vital y de la felicidad, *grosso modo* lo que genera satisfacción vital genera felicidad —y viceversa— y lo que genera frustración vital genera infelicidad —y viceversa—, como vimos más arriba.

También parece claro que el imparcialismo hedonista y el desiderativo están *grosso modo* de acuerdo en sus evaluaciones del valor global de las acciones, disposiciones, decisiones, pautas prácticas, etc. En el caso de, p. ej., las disposiciones y pautas prácticas, parece claro que las que fomentan la *felicidad* a largo plazo de todas las personas del presente y del futuro son muy parecidas a las que fomentan la *satisfacción vital* a largo plazo de todas las personas del presente y del futuro. Entre otras cosas, repárese en que una de las partes más decisivas de los psiquismos son las disposiciones y las tendencias a emplear ciertas pautas prácticas y en que *grosso modo* tanto el imparcialismo hedonista como el imparcialismo desiderativo condenan cualquier psiquismo cuya felicidad y cuya satisfacción vital son incompatibles con la maximización de la felicidad y de la satisfacción vital de los demás psiquismos.

Ahora podemos pasar a comparar el imparcialismo perfeccionista y el hedonista. En primer lugar, obsérvese que (en circunstancias normales) el tipo de vida que el imparcialismo hedonista prescribe dista muchísimo de ser un tipo de vida que parecería «hedonista» en el sentido corriente de la palabra. Esto es así porque el placer de uno mismo no es, según el imparcialismo hedonista, más digno de ser perseguido que el de todas las demás personas, que son muy numerosas.

En segundo lugar, fijarse en el valor instrumental que los beneficiadores intrínsecos propuestos por el imparcialismo perfeccionista tienen según el imparcialismo hedonista contribuye de forma muy notable a ver la similitud entre las implicaciones de la primera

teoría y las de la segunda. Piénsese en, por ejemplo, el conocimiento, la virtud, los (auténticos) logros, y las relaciones (fraternales, paterno-filiales, conyugales, amistosas, etc.) de amor, los cuales han sido propuestos como beneficiadores intrínsecos. Pensar en la ausencia de estos supuestos beneficiadores intrínsecos o incluso en la presencia de sus contrarios contribuye a resaltar el altísimo valor instrumental que estos supuestos beneficiadores intrínsecos tienen según el imparcialismo hedonista. En cuanto al conocimiento, imaginemos, p. ej., perder los conocimientos científicos acumulados a lo largo de los últimos dos milenios, incluidos los de la medicina. Imaginemos también que perdemos gran parte de nuestro conocimiento moral (en el sentido laxo de «conocimiento»): ahora nos parecen bien, p. ej., la esclavitud, el genocidio de pueblos indígenas, y otras prácticas mucho peores. En cuanto a la virtud, imaginemos un mundo sin compasión, sin justicia, sin..., e imaginemos que sólo existen las disposiciones contrarias: la inhumanidad, la injusticia... En cuanto a los logros, imaginemos que nadie hiciera nada que pareciera un auténtico logro. Por último, en cuanto a las relaciones de amor, imaginemos un mundo donde éstas no existen y, además, son reemplazadas por relaciones de odio.

Así pues, parece que el imparcialismo hedonista y el perfeccionista tienen implicaciones parecidas. Por un lado, la persecución de la meta perfeccionista evita y elimina la infelicidad y genera y conserva la felicidad de una forma muy eficaz. Por otro lado, la persecución de la meta hedonista requiere recurrir a los beneficiadores intrínsecos perfeccionistas, puesto que tienen un valor instrumental altísimo relativo a esa meta. En definitiva, perseguir una meta se parece a perseguir la otra.

No es imprescindible comparar explícitamente el imparcialismo desiderativo y el perfeccionista porque, entre otras razones, concluimos que las implicaciones del desiderativo se parecen a las del hedonista y que las de éste se parecen a las del perfeccionista. Así pues, ya parece aceptable concluir que las mencionadas tres teorías tienen implicaciones parecidas.³⁰² Además, se puede concluir que las implicaciones de (1) el imparcialismo hedonista, (2) el hedonista desiderativo, (3) el hedonista perfeccionista y (4) el hedonista desiderativo perfeccionista se parecen incluso más las unas a las otras.

En conclusión, que las implicaciones de estas cuatro teorías, bajo las mencionadas tres condiciones, sean parecidas en la medida en la que lo son hace que sea innecesario,

³⁰² Cf, p. ej., Kagan, *Normative Ethics*, p. 41.

dados los propósitos de los capítulos restantes, optar claramente por una sola de ellas con exclusión de las demás. Por consiguiente, de ahora en adelante será aceptable emplear el término «imparcialismo» para hacer referencia a las cuatro teorías a la vez. Obsérvese que, como el imparcialismo comprende las cuatro teorías en cuestión y, por ende, cuatro teorías del interés propio distintas, lo más apropiado será seguir diciendo que lo que el imparcialismo prescribe es maximizar el *bien/bienestar* de todos, minimizar el *mal/malestar* de todos.

4.3. • REFLEXIONES A FAVOR DEL IMPARCIALISMO

4.3.1. El objetivo de esta sección 4.3 es responder simultáneamente a las preguntas «¿Qué puede decirse a favor del imparcialismo?» y «¿Por qué detenernos a considerar esta teoría?». Responderé a estas preguntas desarrollando dos argumentos a favor del imparcialismo, en el sentido amplio del término «argumento». Estos dos argumentos guardan cierta similitud y se solapan en cierta medida, pero hacen hincapié en ideas diferentes. Los argumentos no pretenden ser exhaustivos, ni por separado ni en conjunto. Pretenden ser concisos, si bien en cierta medida empiezan desde lo más básico, como se verá en seguida. Un ejemplo de lo que no pretenden hacer los argumentos es ocuparse explícitamente de todas las facetas del imparcialismo. Por ejemplo, no incluyen ninguna mención explícita del principio de la prudencia hedónica, si bien este principio expresa una parte de lo que afirma implícitamente el imparcialismo. Puede resultar esclarecedor señalar también que los argumentos se centran mucho más en justificar directamente el asentimiento al imparcialismo argumentando *a favor de* éste que en defender el imparcialismo frente a otras posturas discrepantes argumentando explícitamente *en contra de* éstas, si bien los argumentos contienen algunas respuestas no explícitas a diversas objeciones. En cambio, a lo largo de gran parte del resto de la presente investigación me ocupo en diversas ocasiones de objeciones al imparcialismo tanto de forma explícita como de forma implícita.

Los argumentos no tienen la ilusa pretensión de demostrar sin lugar a dudas que el imparcialismo es una teoría verdadera; no obstante, a mi leal saber y entender, los argumentos son muy poderosos, *i. e.*, están dotados de una fuerza justificadora fuerte. Mas no creo que sean, ellos solos, concluyentes, y en consecuencia creo que antes de

llegar a una conclusión acerca de la validez del imparcialismo es importante tener en cuenta diversas objeciones importantes a esta teoría que consideraremos en capítulos posteriores. Sea como fuere, los dos argumentos claramente responden a las dos preguntas mencionadas al principio de este apartado. Además, los dos argumentos presentan ideas que creo que son claramente merecedoras de nuestra máxima atención.

En los dos apartados siguientes expongo los dos argumentos, los cuales van seguidos de sendos comentarios que complementan la argumentación principal.

4.3.2. Podemos llamar *solipsismo ontológico* a la teoría que afirma que sólo existe uno mismo, *i. e.*, que sólo existo «yo». Esta teoría se distingue del *solipsismo epistemológico*, teoría según la cual uno no puede *saber* si existe algo aparte de uno mismo. Ahora bien, el solipsismo ontológico y el imparcialismo son, en rigor, lógicamente independientes. Por lo tanto, entre otras cosas, la verdad del solipsismo ontológico y la verdad del imparcialismo son lógicamente compatibles: es lógicamente posible que ambas teorías sean verdaderas. Esto no es sorprendente, puesto que las teorías hablan de órdenes diferentes de cosas: una habla del ser y la otra del deber ser. Así pues, para defender el imparcialismo, no es estrictamente necesario concluir o suponer que el solipsismo ontológico es falso. No obstante, sería extraño argumentar a favor del imparcialismo pensando que tal solipsismo estuviera en lo cierto. De aquí que sea aceptable e incluso interesante iniciar estas reflexiones centrándonos fugazmente en el solipsismo ontológico.

No puedo demostrarme a mi mismo con certeza ni que existan otras personas ni que exista nada más exterior a mi mente. El problema es que el conjunto de todas mis experiencias, todo el contenido de mi mente, es y siempre será compatible con la hipótesis de que sólo existo yo (*q. v. apdo. 1.2.4*). No obstante, dada la naturaleza de dichas experiencias, lo más razonable es creer que existen otras personas y el resto del mundo exterior. La tesis de que existen es mucho más verosímil que su negación. Así pues, el término «todos» que aparece en el principio fundamental del imparcialismo tiene referentes reales aparte de mí. Ahora bien, incluyo estas reflexiones ante todo porque pueden facilitar el no sobreestimar la importancia del hecho de que tal o cual idea normativa ni pueda demostrarse ni sea estrictamente evidente de suyo.

Sólo dispongo de mi propia perspectiva, mi propio punto de vista, si bien puedo intentar incorporar en cierto sentido elementos de otras perspectivas a la mía. Por ejemplo, con mayor o menor éxito puedo tratar de imaginar otras perspectivas. Ahora

bien, (1) este perspectivismo ineluctable de la condición humana y (2) la preocupación limitada que en general tiene el ser humano por la objetividad hacen probable que muchas personas en cierto sentido no nos parezcan, en el ajetreo de nuestra vida cotidiana, tan reales como otras. Por ejemplo, las personas que según las estadísticas que han dado en el telediario murieron en accidentes de tráfico el año pasado seguramente no son experimentadas por uno como igual de reales que el amigo de uno que murió en un accidente de tráfico el mes pasado. O las personas de las que oye hablar uno que mueren de hambre en países lejanos probablemente no se le presentan a uno como igual de reales que el vecino de uno. Pero a partir del hecho de que algo así nos ocurra no deberíamos concluir que unas personas existentes son menos reales que otras. Más adelante será de interés poder hacer referencia a las reflexiones preliminares del presente párrafo, puesto que contribuirán a la argumentación.

Hechas las reflexiones preliminares anteriores, el próximo paso consiste en señalar que a uno le puede ir mejor o peor. Hay cosas que pueden perjudicarle y cosas que pueden beneficiarle. Por ejemplo, si tengo un dolor de muelas, *ceteris paribus* me va peor que cuando no tengo tal dolor. Así pues, hay algo en lo que consiste el interés propio. No es que sepamos con certeza que esto es así, pero es muy verosímil que lo sea. De hecho, la verosimilitud es tal que es casi imposible que un ser humano niegue con sinceridad la existencia de intereses normativos si entiende bien la naturaleza de tal negación.

Grosso modo, a cada cual le importa que a él mismo no le vaya mal y que le vaya bien: no le da lo mismo, no le es indiferente cómo de mal o bien le va.³⁰³ Ahora bien, que a cada cual le importe como le va a él mismo es un hecho psicológico que, como tal, no es normativo. Un ejemplo de este hecho es que sentimos mucho interés por sentirnos mejor cuando estamos en los peores momentos de una gripe.

Parece que este hecho psicológico es razonable, puesto que parece justificado que a uno le importe si a él le va bien o mal. Me parece que uno tiene una (auténtica buena) razón de peso por la que ocuparse de evitar que le sucedan cosas malas para él y de que le vaya bien.³⁰⁴ (Al decir esto, no niego que uno tenga otras razones también.) No sólo tengo una inclinación a, *e. g.*, no golpearme el dedo con un martillo sino que también

³⁰³ No es mi intención afirmar aquí que a cada cual no le importe que a otros les vaya bien. Simplemente no me refiero ahora mismo a esta cuestión.

³⁰⁴ Cf. Nagel, *View from Nowhere*, p. 157.

tengo una razón por la que no hacerlo. Y tengo una razón, incluso si, bajo el efecto de una extraña droga, creo que no tengo ninguna. Además, parece que no soy yo el único que tiene razones de este tipo. En efecto, parece que cualquiera las tiene, puesto que yo no soy especial.

Para mayor claridad, habría que interpolar aquí una observación. En el presente apartado, un poco más arriba, afirmé que a uno le puede ir mal o bien. Luego, en un punto posterior del desarrollo de la argumentación, afirmé que uno tiene una razón por la que procurar su propio bien. Esta segunda afirmación no se sigue *por definición* de la primera. En efecto, del hecho de que a uno le puede ir mal o bien no se sigue por definición la conclusión de que uno tiene una razón por la que procurar que le vaya bien y no mal, una razón por la que procurar su propio bien. A fin de arrojar más luz sobre esta cuestión, supongamos que Juan aborrece intensamente el egoísmo caracteriológico y este aborrecimiento suyo le termina conduciendo, por caminos no estrictamente lógicos, a la conclusión de que cada cual sólo tiene razones por las que perseguir el bien ajeno. Juan sí piensa, como es normal, que a todo el mundo —él incluido— le puede ir bien o mal; pero Juan sostiene que cada persona debería perseguir sólo el bien ajeno.³⁰⁵ Esta postura de Juan no es contradictoria —si bien seguramente es falsa—. Y, dicho sea de paso, podemos rechazar sin contradicción la postura de Juan a la vez que afirmamos que en muchas situaciones a una buena persona ni siquiera se le ocurría pensar en su propio interés.

Antes de seguir, también conviene señalar algunas distinciones pertinentes. Una cosa es el hecho psicológico de que a uno le importe su bien, el hecho de que éste no le sea indiferente; y una segunda cosa es que haya una razón para él por la que procurar esto que de hecho le importa; y una tercera es que importe *tout court* que él lo consiga. Por eso, al margen de si es acertado o no, no es contradictorio afirmar lo siguiente: es valioso *para* uno mismo obtener su propio bien y hay una razón *para* uno por la que procurarlo, pero no importa *tout court* que uno lo consiga puesto que la realización del bien de uno carece por completo de valor impersonal. Al decir que esta afirmación no es contradictoria, no quisiera decir más que esto.

Hasta ahora hemos concluido (1) que a uno le puede ir mal o bien, (2) que a cada cual le importa que a él mismo le vaya bien y (3) que cada cual tiene una razón por la que procurar su propio bien. Ahora bien, ¿importa *tout court* cómo nos va? O, más bien,

³⁰⁵ Cf. MacLagan, «Self and Others: A Defense of Altruism».

¿no importa? Nadie puede demostrar que no importe. Por otra parte, parece que sí importa. La idea de que en realidad todos damos igual es poco verosímil. Por ejemplo, parece que ocurren *desgracias* y también lo opuesto, como cuando, *e. g.*, se contraen graves enfermedades o éstas se curan. Seguramente no da lo mismo que se contraigan, y tampoco es indiferente que se curen. Otro motivo por el que pensar que sí importa cómo nos va es que parece, como vimos al final del capítulo anterior, que el bien de los otros es fuente última de razones (para nosotros).³⁰⁶ Sería extraño sostener que el bien ajeno es fuente última de razones pero carece de todo valor impersonal y, por lo tanto, no importa. Otro motivo por el que pensar que sí importa cómo nos va es que, si hacemos introspección, encontraremos que albergamos —al menos en ausencia de consideraciones de merecimiento— una preferencia muy tenaz por que a los demás les vaya bien en vez de mal. «Would any man, who is walking along, tread —pregunta Hume— as willingly on another's gouty toes, whom he has no quarrel with, as on the hard flint and pavement?»³⁰⁷ Por supuesto, este parecer nuestro muy resistente al cambio es lógicamente compatible con que en realidad dé lo mismo que les vaya bien o mal a las personas (y los demás seres sintientes). Mas que esto dé realmente lo mismo es poco verosímil. Si todo, nosotros incluidos, es el resultado de un desarrollo no teleológico a partir de la Gran Explosión de un universo que carece de elementos sobrenaturales, ¿qué podríamos considerar, con mayor razón, como dotado de valor impersonal que el bien de cada persona? Para que fuera razonable la conclusión de que, a pesar de las apariencias, da lo mismo cómo nos va, tendríamos que encontrar un importante indicio positivo de esto, pero no conozco ninguno.

³⁰⁶ Nuestra adscripción de la condición de fuente última de razones al bien de los otros se descubre en la desaprobación moral (*q. v.* apdo. 3.7.2), el modo en el que se realizan las exculpaciones e inculpaciones (3.7.4), el elogio de personas y actos (3.7.5), la compasión (3.7.7), el remordimiento (3.7.8), la indignación (3.7.9), el agradecimiento (3.7.10)..., y dicha adscripción no parece errónea.

³⁰⁷ *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 114 (sec. 5, par. 39 [pt. 2]). *Cf. tb.*, *v. gr.*, Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 64: «[...] most of us rightly believe that we would have some reason to want any stranger's pain to be relieved». En una nota agrega: «Some of us would add 'unless this person deserves to be in pain'».

Si importa si nos va bien, parece que podemos sostener con razón que es *mejor* que nos vaya bien a que nos vaya mal. Además, podemos concluir que es bueno *tout court* que nos vaya bien en vez de mal, *i. e.*, que es bueno *simpliciter*.³⁰⁸

Por otra parte, parece que el bien y el mal de una persona no importan ni más ni menos que los de cualquier otra persona.³⁰⁹ En efecto, mi dolor de muelas en sí mismo no importa ni más ni menos que el de otra persona (u otro ser sintiente). La idea contraria de que sí importa más o sí importa menos sería menos inverosímil si yo ocupara, por así decirlo, un lugar especial en el orden del universo, un rango existencial sui géneris, pero tal no es el caso. En efecto, manifiestamente somos todos iguales en cuanto a todo lo que pudiera considerarse, con razón, importante en relación con esta cuestión. Ahora bien, dado que (1) es bueno *simpliciter* que a cada persona le vaya bien y (2) el bien de cada persona importa por igual, parece razonable afirmar que la medida en la que es bueno que a una persona le vaya bien no es ni mayor ni menor que la medida en la que es bueno que a cualquier otra persona le vaya bien.

Así como el perspectivismo ineludible de la condición humana puede contribuir decisivamente a que ciertas personas existentes no me parezcan, en el ajeteo de mi vida cotidiana, tan reales como otras, tal perspectivismo puede contribuir a que *el bien* de algunas personas no se me presente como igual de importante que el de otras. De hecho, lo más normal es que me ocurra esto. Pero que esto suela ocurrir no implica que el bien de unas personas sea menos importante que el de otras.³¹⁰

Ahora bien, es deseable que exista lo bueno en vez de lo malo, y más de lo bueno es preferible a menos. Dicho de otro modo, es deseable que exista lo que tiene valor positivo intrínseco en vez de lo opuesto, y más de lo que tiene valor positivo intrínseco es preferible a menos. Ahora bien, dentro de ciertos límites, *yo* puedo —está en *mis* manos— hacer que exista lo bueno en vez de lo malo y que exista menos de lo malo en vez de más. Así, si estoy paseando por la calle, puedo pisar el dedo gotoso de alguien haciendo de esta forma que exista más de lo malo o esquivarlo evitando así aumentar lo malo. Y si tengo a mano un remedio, puedo dárselo.

³⁰⁸ Q. v. nota 181. Cf. tb. Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 27 («impersonally good»), p. 231 («impersonally bad»).

³⁰⁹ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 382; Nagel, *View from Nowhere*, p. 171; Nagel, *Equality and Partiality*, p. 11.

³¹⁰ Cf. Darwall, *Philosophical Ethics*, p. 129.

¿Cuál es la forma más razonable de proceder con respecto a lo malo y lo bueno? Uno podría fomentar lo malo y procurar eliminar lo bueno. Pero parece patentemente más razonable intentar evitar que exista lo malo y tratar de hacer que exista lo bueno en su lugar. Además, ya que menos de lo malo es preferible a más de ello, parece que el balance de razones aconseja minimizar lo malo, hacer que exista lo menos posible. Asimismo, parece razonable maximizar lo bueno.³¹¹ Suponiendo que la postura bienestarista está en lo cierto, lo malo se da precisamente cuando le va mal a cualquier persona y lo bueno se realiza precisamente cuando le va bien. Así pues, parece razonable minimizar el mal de todos y maximizar su bien. Y parece razonable sostener que uno debería hacer lo que es lo más razonable. Así que parece sostenible la postura imparcialista que afirma que cada cual debería minimizar el mal de todos y maximizar su bien.

Añadiré ahora unos pocos comentarios que apoyan la conclusión anterior.

(1) «The more we reflect on our commitment to a football club [...] —dice Peter Singer— the less point we are likely to see in it.»³¹² Entre nosotros, los seres humanos,

³¹¹ Cf., v. gr., lo siguiente: Moore, *Ethics*, p. 94, 121, 124: «It seems to me quite self-evident that it must always be our duty to do what will produce the best effects *upon the whole*, no matter how bad the effects upon ourselves may be and no matter how much good we ourselves may lose by it» (p. 121). Moore, *Principia Ethica*, p. 148. Petit, «Consequentialism», p. 238: «[...] whereas the consequentialist line [*i. e.* stance] on how values justify choices is continuous with the standard line on rationality in the pursuit of personal goods, the non-consequentialist line is not». Mill, *Utilitarianism*, esp. pp. 288-9 (chap. IV). Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 220, 382 (q. v. cita al comienzo del presente capítulo). Rawls, *Theory of Justice*, p. 24-26: «Teleological theories [which prescribe maximizing the good] have a deep intuitive appeal since they seem to embody the idea of rationality» (p. 24). (A pesar de la afirmación anterior, Rawls suscribe una teoría no «teleológica».) Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 5: «Act-utilitarianism can be seen as emerging from the initially appealing idea that a morally right act is one that impartially promotes what ultimately matters, namely, the well-being of sentient beings». Scheffler, «Agent-Centered Restrictions, Rationality, and the Virtues», p. 251: «[...] the ‘spellbinding force’ of consequentialism, its capacity to haunt even those who do not accept it, derives from the fact that it appears to embody a notion of rationality which we recognize from myriad diverse contexts, and whose power we have good independent reason to respect». Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, pp. 4, 123. Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, p. 1. Foot, «Utilitarianism and the Virtues», p. 196: «It is remarkable how utilitarianism tends to haunt even those of us who will not believe it. It is as if we for ever feel that it must be right, although we insist that it is wrong».

³¹² *How Are We to Live?*, p. 218.

es normal que las motivaciones no se correspondan siempre con el valor (objetivo, real, no meramente aparente) de las cosas. Pero supongamos que nos motivara sólo el valor real de las cosas, que nos motivaran las cosas malas y las buenas en consonancia con su valor negativo o positivo y en consonancia con su magnitud, entonces ¿no nos inclinaríamos a eliminar lo malo y a promover lo bueno? Parece que sí y parece razonable que así sea, *i. e.*, que nuestra motivación refleje el valor real de las cosas.³¹³

(2) Seguir las prescripciones del imparcialismo implica no prescindir nunca en vano de algo de valor positivo —ya sea la existencia de un bien o la ausencia de un mal—, puesto que el acatamiento de estas prescripciones implica sólo renunciar a algo de valor positivo cuando la renuncia posibilita obtener algo de valor superior.³¹⁴ En cambio, el acatamiento de las prescripciones de cualquier teoría moral distinta del imparcialismo puede suponer renunciar a algo de valor positivo en vano. Dicho de otro modo, el acatamiento del imparcialismo, a diferencia del acatamiento de cualquier otra teoría moral, nunca nos puede privar, a nosotros en conjunto, de algo de valor positivo —ya sea la ausencia de un mal o la existencia de un bien— sin que la privación sea compensada óptimamente por la evitación de males y/o la realización de bienes (auténticos). Esto es así porque el imparcialismo nunca desvincula en ninguna medida la corrección y la incorrección de lo que nos perjudica y beneficia. Cualquier otra teoría moral sí lo hace en alguna medida. Por eso, las prescripciones de cualquier otra teoría permiten que en conjunto nos vaya peor de lo necesario, que en el mundo todo vaya peor de lo necesario.

³¹³ Cf. —aunque, ni Juan Miguel Palacios ni Dietrich von Hildebrand suscriben, ni mucho menos, el imparcialismo— Palacios, *Bondad moral e inteligencia ética*, p. 138: «La esencia de la bondad moral supone, pues, [según Hildebrand] abrirse y dejarse interpelar por el mundo de los valores y responder adecuadamente a éste intentando entranarlo en nuestra conducta».

³¹⁴ Para mayor claridad, podrían añadirse dos comentarios. En primer lugar, en rigor habría que decir «de valor superior o de igual valor» en vez de sólo «de valor superior»; pero esta puntualización tiene poca importancia aquí, por cuanto es muy poco frecuente el caso al que se refiere la expresión «de igual valor».

En segundo lugar, la renuncia mencionada en el texto puede darse de dos maneras: (1) la acción optimífica puede tener una o más consecuencias de valor negativo y (2) la acción optimífica puede no conducir a algo de valor positivo a lo cual otra acción posible y suboptimífica sí conduce. Ambos tipos de renuncia pueden y suelen darse a la vez.

(3) Si todo el mundo siguiera las prescripciones del imparcialismo, necesariamente al conjunto de los seres humanos nos iría inmejorablemente bien. En cambio, el acatamiento de otras teorías éticas no asegura este resultado.

Quizás merezca la pena añadir que al principio a uno se le pueden ocurrir con mucha facilidad unas conjeturas profundamente simplistas sobre cómo sería ser uno de los habitantes de un mundo donde a todo el mundo en conjunto le va inmejorablemente bien. Para evitar el simplismo extremo, hace falta tener presente, entre otras cosas, que el imparcialismo prescribe no sólo cómo actuar sino también cómo ser. Así pues, en un mundo hipotético en el que toda la gente estuviera siguiendo las prescripciones del imparcialismo, los deseos y aversiones de las personas diferirían notablemente de los de las personas de nuestro mundo. En consecuencia, creo que si una persona cualquiera de dicho mundo hipotético se viera repentinamente obligado a vivir en nuestro mundo, su experiencia seguramente se parecería a la experiencia que nosotros tendríamos si nos viéramos súbitamente forzados a vivir en una sociedad donde se practica la esclavitud, el entretenimiento más popular es la lucha de gladiadores, las mujeres carecen de derechos legales, los padres pegan a los niños, se quema a los herejes en la hoguera... Por otra parte, si un miembro de esta sociedad primitiva se viera repentinamente obligado a vivir en nuestro mundo seguramente tendría una experiencia parecida a la que tendríamos muchos de nosotros si nos viéramos súbitamente forzados a vivir en el mencionado mundo hipotético.³¹⁵

(4) Por último, es importante señalar ahora algo sobre lo cual varios capítulos posteriores arrojarán mucha más luz: la primera vez que uno intenta responder a la pregunta «¿Cómo se obra en conformidad con el imparcialismo?», la respuesta que se le ocurre a uno es con toda seguridad simplista y con casi toda seguridad muy simplista. Supongamos que alguien intentara responder por primera vez a dicha pregunta y pensara que el imparcialismo debe de prescribir que se proceda de la forma x . Supongamos que entonces pensara también que cualquier teoría que prescribiera proceder de la forma x tiene pocos visos de ser verdadera. En este caso, una razón importante por la que sería todavía prematuro rechazar tajantemente el imparcialismo es que todavía no está nada claro si en realidad éste prescribe obrar de la forma x .

³¹⁵ Cf. Wolf, «Moral Saints».

4.3.3. Pasemos al segundo argumento. En el supuesto puramente hipotético de que uno fuera el único ser sintiente que fuera a existir alguna vez, lo más razonable que uno podría hacer seguramente sería perseguir de forma máximamente eficaz su propio bien. Mas existen muchas otras personas a quienes les puede ir bien o mal, y la medida en la que les va bien o mal depende en parte de uno.

En relación con el bien ajeno, más arriba hemos concluido que (1) el bien ajeno es fuente última de razones (*q. v. sec. 3.7*),³¹⁶ (2) el bien de toda persona importa *tout court* (*q. v. apdo. anterior*) y (3) el bien de cada persona importa por igual (*q. v. apdo. anterior*). Ahora bien, *podríamos* afirmar —sin contradicción— que el bien ajeno es para uno una fuente última de razones en sólo una millonésima parte de la medida en la que lo es el bien propio. En efecto, en rigor no me *contradiría*, si afirmara que (1) el bien de los demás importa *tout court* tanto como el mío y (2) su bien es una fuente última de razones para mí pero (3) la medida en la que lo es sólo llega a una millonésima parte de la medida en la que lo es mi propio bien. Mas esta postura poco armoniosa es casi tan objetable como el egoísmo racional mismo. En efecto, a esta postura le son en gran medida aplicables casi todas las objeciones que se le hicieron al egoísmo racional en el capítulo anterior. Habiendo concluido que el bien de todos importa por igual y que los demás son fuentes últimas de razones, parece más justificado concluir, no que el bien de otra persona sea una fuente de razones que tienen una millonésima, centésima o tercera parte de la entidad de las razones de las que mi propio bien es una fuente, sino que cualquier persona es una fuente de razones para cualquier persona en la misma medida —si bien el perspectivismo propio de la condición humana tiende a desviarnos de esta conclusión—.³¹⁷ Dicho de otro modo, el peso normativo del bien de cualquier persona (el tuyo, el mío...) es el mismo para cualquier persona (tú, yo...). Esta postura es apropiadamente *imparcial*, en vez de *egoísta*, *cuasiegoísta* o *egocéntrica*. Después de todo, cada uno de nosotros no es sino una persona entre otras: yo, sea quien sea, soy simplemente una persona entre otras.³¹⁸ En conclusión, parece razonable perseguir el bien de todas las personas de forma

³¹⁶ Cf., v. gr., Cullity, *Moral Demands of Affluence*, p. 13; Griffin, *Value Judgement*, pp. 73-4.

³¹⁷ Cf., p. ej., Hare, *Moral thinking*, p. ej., p. 129; Singer, *Practical Ethics*, p. 21 ff.: «The essence of the principle of equal consideration of interests is that we give equal weight in our moral deliberation to the like interests of all those affected by our actions».

³¹⁸ Cf., p. ej., Smart, *Outline of a System of Utilitarian Ethics*, p. 22; Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 194: «[...] we are but one of the multitude [...]».

imparcial, dando al bien de cualquier persona el mismo peso; y deberíamos perseguir lo que es más razonable perseguir.

De nuevo añadiré ahora unos pocos comentarios.

(1) Seguramente es bueno ser imparcial y ser benevolente. Ahora bien, imaginemos que somos un espectador que tiene estas dos cualidades: la de la imparcialidad y la de la benevolencia.³¹⁹ Gracias a esta segunda, nos importa que a toda persona no le vaya mal y que le vaya bien. Gracias a la primera, todas las personas nos importan por igual.³²⁰ Ahora bien, si tuviéramos estas buenas cualidades, ¿no nos parecería máximamente razonable que cada persona persiguiera el bien de todas dando el mismo peso al bien de cada persona?³²¹ Parece que si fuéramos sensibles al bien y al mal de toda persona por igual, concluiríamos que habría que procurar que a todo el mundo le fuera lo mejor posible. En suma, me parece que el profundo aprecio que tenemos por las dos cualidades mencionadas respalda, de la forma que acabamos de ver, la postura imparcialista.

Es cierto que no sólo es psicológicamente imposible ser perfectamente imparcial y benevolente, sino que, además, el imparcialismo mismo seguramente no prescribe, en circunstancias normales, tratar de ser perfectamente imparcial y benevolente como el mencionado espectador. En efecto, tratar de alcanzar este objetivo irrealizable seguramente no sería óptimamente benéfico, si bien no es inconcebible que tratar de alcanzar un objetivo irrealizable lo sea. Sea como fuere, pensar en un espectador imparcial y benevolente sí puede servir para arrojar luz sobre la naturaleza de las razones que realmente hay, la naturaleza de las razones que hacen que innumerables

³¹⁹ Cf. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 161-5, 192-4 (pt. III, chaps. I, III); Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 382; Mill, *Utilitarianism*, p. 268 (chap. 2); Singer, *Ética para vivir mejor*, p. 262. Tb. son pertinentes Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 27; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 225 ff.; Kagan, *Normative Ethics*, p. 271 ff.; Nagel, *Equality and Partiality*, pp. 10, 15; Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, pp. 100-2; Rawls, *Theory of Justice*, pp. 184-6.

³²⁰ Como es en rigor imposible que un ser humano tenga esta combinación de imparcialidad y benevolencia perfectas, estamos suponiendo implícitamente que somos un espectador sobrehumano. En efecto, nadie puede conseguir, por ejemplo, que múltiples perjuicios de la misma magnitud siempre le importen en la misma medida, con independencia de quienes sean las personas que los padecen —tales como él mismo o un conocido o un desconocido—.

³²¹ Smart, *Outline of a System of Utilitarian Ethics*, pp. 2-4; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», pp. 5, 7, 31, 62.

hechos que parecen importar realmente importen. En cuanto a la cuestión de si es óptimamente benéfico tratar de ser perfectamente imparcial y benevolente, sería prematuro ocuparnos de ella aquí.

(2) Puesto que según el imparcialismo el bien de todo el mundo es una fuente última de razones para todo el mundo en la misma medida, ninguna otra teoría moral da al bien de cada persona *más* importancia de la que le da el imparcialismo. Se podría sostener que algunas otras teorías le dan, de una forma *diferente*, tanta importancia como la que le da el imparcialismo, pero no más. Mas ninguna otra teoría da al bien de cada persona tanta importancia como el imparcialismo *a la vez que* le da al bien de cada persona el mismo peso normativo de forma *igualitaria*.³²²

(3) Como omitir maximizar el bien de todos siempre supone que al menos a una persona le vaya peor de lo necesario, se puede mantener que seguir las prescripciones del imparcialismo es la única manera de evitar que haya «víctimas»³²³ innecesarias.³²⁴ En efecto, es imposible omitir perseguir imparcialmente el bien de todos sin que esta omisión tenga consecuencias para alguien que son peores de lo necesario. No seguir el imparcialismo nunca sale gratis sino que tiene un coste humano con nombre(s) y apellido(s). Así pues, el imparcialismo encarna la solidaridad.

4.3.4. Como mencioné antes, creo que los dos argumentos anteriores son muy poderosos pero no basta tener en cuenta sólo estas consideraciones. Por lo que respecta a las consideraciones adicionales que habría que sopesar, en los capítulos restantes se traerán a colación muchas de éstas. En primer lugar, en el siguiente capítulo, veremos algunas de las implicaciones del imparcialismo.

³²² Veamos un ejemplo. Supongamos que cierta versión del cuasiegoísmo da al bien del agente mil veces más peso del que da al bien de los demás. Según esta teoría, es correcto que cada cual proceda como si su propio bien generara razones para él que son mil veces más fuertes que las que genera para él el bien de cualquier otra persona. Ahora, se podría sostener que esta teoría da al bien de cualquier persona tanta importancia como la que le da el imparcialismo, si bien esta teoría cuasiegoísta lo hace de forma diferente y *no igualitaria*.

³²³ Conviene emplear comillas porque hay que reconocer explícitamente que aquí el término «víctima» se emplea en un sentido más amplio del habitual.

³²⁴ Cf. Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 62: «The chief persuasive argument in favour of utilitarianism has been that the dictates of any deontological ethics will always, on some occasions, lead to the existence of misery that could, on utilitarian principles, have been prevented».

Implicaciones del imparcialismo

The Utilitarian must repudiate altogether that temper of rebellion against the established morality, as something purely external and conventional, into which the reflective mind is always apt to fall when it is first convinced that the established rules are not intrinsically reasonable.³²⁵

HENRY SIDGWICK: *The Methods of Ethics*

Backgammon is actually a better analogue of our ordinary human problems than chess[...]. The designer of a computer which recently beat the world champion at backgammon makes it clear that the way he did it was not by exploiting the power of the computer to explore beyond human limits the consequences of alternative moves, but rather by programming the computer with relatively simple principles for selecting promising moves [...] and for selecting *which* of the many alternative future courses of the game to explore more fully, and for how far.³²⁶

R. M. HARE: *Moral Thinking*

5.1. • INTRODUCCIÓN Y CUESTIONES PRELIMINARES

5.1.1. El objetivo de este breve capítulo es el de describir un primer conjunto de implicaciones importantes del imparcialismo, estableciendo las bases para diversas reflexiones a las que llegaremos en capítulos posteriores, que es dónde en realidad se podrá apreciar una parte notable de la utilidad del presente capítulo. La segunda sección de éste presenta, en primer lugar, algunas reflexiones sobre los objetivos del imparcialista ilustrado, centrándose en el de la adquisición de conocimiento. En segundo lugar se ocupa de las pautas prácticas y disposiciones por las que el imparcialista ilustrado se guiaría, y se centra en la justificación de siete de estas pautas.

En este capítulo nos centramos sobre todo —pero no exclusivamente— en unas implicaciones del imparcialismo que seguramente se asemejan bastante a diversos

³²⁵ Pág. 475.

³²⁶ Pág. 37.

elementos de la moralidad común (*q. v. apdo. 2.3.1*). Así pues, en general las implicaciones que se identifican aquí son implicaciones que la mayoría de las personas probablemente no consideraría como contraejemplos del imparcialismo. En cambio, en los cuatro capítulos siguientes en muchas ocasiones prestaremos especial atención a unas implicaciones o unas meras supuestas implicaciones del imparcialismo que a muchas personas les parecerían, al menos a primera vista, menos coincidentes con la moralidad común y más como contraejemplos del imparcialismo.

Ya hemos considerado algunos motivos por los que estudiar las implicaciones del imparcialismo (*q. v. apdo. 1.3.3 y sec. 3.4*). Otro importante es que en la medida en la que el imparcialismo nos parezca una teoría válida nos parecerá útil conocer sus implicaciones, ya que, entre otras cosas, conocerlas nos ayudaría a adecuar nuestras decisiones a las prescripciones de la teoría. Pero, incluso si no nos pareciera del todo válida la teoría, podríamos pensar que, aunque en rigor no siempre fuera incorrecto omitir perseguir el bien de todos, siempre sería al menos deseable y virtuoso perseguirlo. O, si no, podríamos pensar que, aunque no fuera *siempre* deseable y virtuoso perseguirlo, sí sería deseable y virtuoso perseguirlo dentro de ciertos límites bastante amplios. En estos dos casos también nos parecería útil conocer las implicaciones del imparcialismo.

5.1.2. ¿Qué debería hacerse según el imparcialismo? Al plantear esta pregunta podríamos estar pensando en una pregunta como «¿Qué deberíamos hacer todos nosotros según el imparcialismo?», queriendo decir precisamente lo siguiente: ¿qué debería hacer cada cual según el imparcialismo, suponiendo que todos los demás harán lo que deberían hacer, es decir, suponiendo que todos los demás seguirán las prescripciones del imparcialismo? En adelante podemos designar a esta pregunta como una **pregunta colectiva** y usar este mismo término para hacer referencia a otras preguntas similares en las que el objeto de evaluación es diferente, tales como la pregunta siguiente: «¿Qué disposiciones (o pautas prácticas o motivos...) debería tener cada cual, suponiendo que todos los demás seguirán las prescripciones del imparcialismo?». Para hacer referencia a la suposición anterior —la de que todos los demás seguirán las prescripciones del imparcialismo—, podemos usar la expresión **el supuesto del acatamiento generalizado**.

Aparte de hacer preguntas colectivas, podríamos querer plantear preguntas como las siguientes: (1) ¿qué debería hacer tal o cual individuo, suponiendo que no todos los

demás acatarán las prescripciones del imparcialismo? o (2) ¿qué disposiciones debería albergar tal o cual individuo, suponiendo que no todos los demás acatarán las prescripciones del imparcialismo? A las preguntas como estas las denominaremos **preguntas individuales**. Las dos últimas preguntas son intencionadamente poco precisas pero las haremos más precisas en cuanto sea oportuno.

Facilitaré la exposición si estipulamos que, con respecto a, por ejemplo, la pregunta individual 1 del párrafo anterior, la pregunta colectiva **correspondiente** es «¿Qué debería hacer cada cual, suponiendo que todo el mundo acatará las prescripciones del imparcialismo?» y que, con respecto a esta última pregunta, la mencionada pregunta individual 1 es la pregunta individual *correspondiente*.

Al preguntar cuáles son las implicaciones del imparcialismo, es imprescindible distinguir claramente entre las preguntas individuales y las colectivas, ya que la respuesta correcta a una pregunta de un tipo puede diferir mucho de la respuesta correcta a una pregunta del otro tipo aunque ambas preguntas se centren en el mismo objeto de evaluación, como, *e. g.*, las acciones o las disposiciones. Cuando se intenta responder a una pregunta colectiva, se da por supuesto un mundo social hipotético que difiere mucho de los que han existido de forma generalizada hasta ahora y de los que lo harán en el futuro al menos a corto y medio plazo. En cambio, cuando se intenta responder a la pregunta individual correspondiente, el mundo social que se da por supuesto puede ser muy diferente del que se da por supuesto en el caso de la pregunta colectiva.³²⁷

Salvo indicación contraria, en lo que sigue estaremos intentando responder a preguntas individuales. La opción de centrarnos en las individuales tiene la ventaja de que así nos podremos dedicar sobre todo a reflexionar acerca de realidades sociales iguales o similares a la generalidad de las del mundo real.

Dados nuestros objetivos, es insuficientemente precisa una pregunta individual como «¿Qué disposiciones debería albergar tal o cual individuo, suponiendo que no todos los demás acatarán las prescripciones del imparcialismo?». Conviene incorporar a esta pregunta y a otras similares una especificación mínima de (1) la naturaleza del individuo y (2) sus circunstancias, utilizando una expresión con un referente menos extenso que el de «tal o cual individuo» y haciendo otro tanto en el caso de la expresión «no todos los demás acatarán las prescripciones del imparcialismo».

³²⁷ Cf., *v. gr.*, Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 30-1.

Salvo indicación contraria, vamos a suponer que las circunstancias son «circunstancias normales» pero vamos a reducir un poco la extensión de esta expresión de tal modo que ésta haga referencia a circunstancias similares a las más o menos comunes en países occidentales en la actualidad y en el pasado reciente (*q. v. sec. 3.4*). Hay buenos motivos por los que suponer que las circunstancias son éstas. Están bastante extendidas. Además, son las del ámbito cultural de la presente investigación. Y seguramente son las circunstancias que más interés tienen para las personas que pueden interesarse por esta investigación, ya que probablemente tanto ellas como todas las personas que conocen se encuentran en este tipo de circunstancias. Por otra parte, conviene simplificar la tarea de determinar las implicaciones del imparcialismo, puesto que ésta es ingente e incluso irrealizable en cierta medida. En todo caso, seguramente todo lo que concluyamos acerca de las circunstancias normales será extensible a un conjunto de circunstancias mucho más amplio.

Nos resta la tarea de buscar una expresión con un referente menos extenso que el de «tal o cual individuo». En este capítulo, en vez de intentar determinar las implicaciones del imparcialismo para cualquier individuo, nos centraremos en las implicaciones para el *imparcialista ilustrado*. Veamos por qué.

La naturaleza del agente y la de sus circunstancias pueden ser tales que creer en el imparcialismo no resulta óptimamente benéfico en su caso. Esto es manifiestamente una posibilidad lógica, pero no sólo esto. En efecto, como sostengo en el capítulo siguiente, seguramente no sería óptimamente benéfico que ciertas personas reales creyeran en el imparcialismo. Piénsese, por ejemplo, en alguien que cree que una revolución sangrienta puede conducirnos a una utopía en poco tiempo. Es muy dudoso que sea óptimamente benéfico que esta persona crea que tiene el deber moral de maximizar el bien de todos, ya que tal creencia bien podría contribuir decisivamente a que intentara llevar a cabo la mencionada revolución. Ahora bien, la ventaja decisiva de centrarnos en las implicaciones que el imparcialismo tiene para los imparcialistas ilustrados estriba en que así nos centraremos en un grupo de personas que seguramente sí debería creer en el imparcialismo según esta misma teoría. En cuanto a las implicaciones del imparcialismo para las personas que según esta teoría no deberían creer en ella, nos ocuparemos de esta cuestión en capítulos posteriores, especialmente en el capítulo 6.

Como el imparcialista ilustrado destaca por ser excepcionalmente inteligente, estar muy bien informado, obrar con una diligencia inusitada, etc., la condición del imparcialista ilustrado es, *grosso modo*, aquella a la que debería aspirar cualquier

persona que ya es partidaria del imparcialismo. Además, según el imparcialismo, el grupo de los partidarios del imparcialismo seguramente no es, ni mucho menos, el único que debería tener tal aspiración. Ahora bien, que la condición del imparcialista ilustrado sea ejemplar de esta forma nos da otro buen motivo por el que centramos en él en el presente capítulo. Compárese esta opción con, por ejemplo, la de indagar únicamente las implicaciones del imparcialismo para los niños de 4 años o las personas con la enfermedad de Alzheimer.

En suma, salvo indicación contraria, estaremos buscando respuestas a preguntas individuales, dando por sentado que las circunstancias son «normales» y centrándonos en las implicaciones del imparcialismo para el imparcialista ilustrado.

Como en este capítulo lo que nos interesa son las implicaciones del imparcialismo, a lo largo del resto del mismo hablaré sobre todo desde el punto de vista del imparcialismo. Así pues, salvo indicación contraria, *se debe sobreentender que cualquier juicio normativo explícito o implícito que aparece en el resto de este capítulo va seguido de la expresión «según el imparcialismo».*

5.2 • OBJETIVOS, PAUTAS PRÁCTICAS Y DISPOSICIONES

5.2.1. Nacemos con pocas habilidades, sin conocimientos y sin ni siquiera la capacidad de sobrevivir solos. El imparcialista ilustrado se ha alejado muchísimo de esta condición primaria; lo ha hecho de una forma notablemente acorde con las prescripciones del imparcialismo, y nunca deja de alejarse de esta manera.

El imparcialista ilustrado aspira a hacer una contribución óptima al bien de todos. En conformidad con esta aspiración, en circunstancias normales tendrá diversos *objetivos intermedios* —i. e., no últimos— cuyo logro parece decisivamente instrumental en la persecución de su meta última. Éstos objetivos se plasmarán en *planes* a corto, medio y largo plazo. Por otra parte, habrá elaborado también lo que podríamos llamar un *estilo de vida*, que se compondrá de diversas ocupaciones regulares que parecen tener un valor global alto a largo plazo.

Como todo el mundo, el imparcialista ilustrado se ve obligado a tomar decisiones en condiciones de ignorancia considerable, i. e., con una gran escasez de datos pertinentes. Así pues, si existieran diversos imparcialistas ilustrados viviendo en circunstancias similares, no sería de extrañar que sus objetivos intermedios, planes y estilos de vida

difirieran notablemente los unos de los otros de todas formas. Si 100 personas especialmente capaces dedicaran 30 años de su vida a tratar de averiguar qué tendría que hacer tal o cual persona con su vida para contribuir de forma óptima al bien de todos, conjeturo que las 100 llegarían a 100 conclusiones sensiblemente diferentes y algunas de éstas diferirían de forma muy sustancial. Hay que concluir también que los objetivos intermedios, los planes y el estilo de vida del imparcialista ilustrado normalmente tendrán un carácter provisional, ya que los datos disponibles no sólo son irremediabilmente muy incompletos sino que también están sujetos a cambios.

Uno de los objetivos principales de cualquier persona que haya llegado a ser un imparcialista ilustrado habrá sido y seguirá siendo el de adquirir conocimientos de alto valor instrumental, y es este objetivo el que me parece más merecedor de nuestra atención aquí. Estos conocimientos son de tipos diversos, tales como el propio de las ciencias naturales y sociales, la inteligencia social, la inteligencia emocional³²⁸ y los conocimientos técnicos. El conocimiento es imprescindible para diversas actividades importantísimas: la educación de los niños, la participación en asuntos políticos, el establecimiento y mantenimiento de instituciones, etcétera. Tampoco podemos hacer frente a problemas tales como los defectos congénitos, el cambio climático antropogénico, la anorexia, el hambre, el desempleo, etcétera, sin diversos tipos de conocimiento.

Es cierto que nadie puede ocuparse directamente de todas estas cuestiones, pero el imparcialista ilustrado será excepcional por tender a reparar en ellas y por ser en general especialmente sensible tanto a lo bueno como a lo malo que hay en el mundo. Esta sensibilidad irá acompañada de un afán de conocer lo malo tal cual es y de un esfuerzo constante y creativo por aportar soluciones.

Los seres humanos se infligen directa e indirectamente los unos a los otros y a sí mismos muchos males que son evitables e injustificados, y con frecuencia los seres humanos no identifican estos males como evitables e injustificados. Pero el imparcialista ilustrado tenderá a reconocer estos males por lo que son, gracias a tener un espíritu crítico que es una fuente notable de conocimientos útiles. En consonancia con tal espíritu, el imparcialista tenderá a indagar sobre la razonabilidad de las leyes, normas morales positivas, costumbres, instituciones, etc. del mundo en el que le toca vivir. Pero no se limitará a reflexionar de forma crítica sólo sobre lo externo sino que pensará

³²⁸ Cf., v. gr., Goleman, *Emotional Intelligence*.

críticamente también sobre los juicios y sentimientos propios. Entre otras cosas, el espíritu crítico y la susodicha sensibilidad probablemente llevarán al imparcialista ilustrado a oponerse a muchas de las barbaridades que, en los tiempos que le toca vivir, pasan por ser normales.

El conocimiento permite salvar uno de los mayores peligros al que se expone el imparcialista: el de empeorar las cosas en un esfuerzo ahincado por mejorarlas. El conocimiento aporta el realismo necesario para encauzar tal esfuerzo de forma atinada.

En suma, lo primero que debería hacer cualquier persona según el imparcialismo es dedicarse a aprender y sería muy peligroso que no lo hiciera.

5.2.2. En circunstancias normales el imparcialista ilustrado se guiará por diversas pautas prácticas y las disposiciones correspondientes.³²⁹ Cada pauta práctica irá acompañada de una disposición fuerte a obrar en conformidad con la pauta. Como consecuencia, actuar en contra de la pauta o sólo considerar la opción de hacerlo le supondría al agente cierto conflicto interior. Así pues, si el agente incumpliera una pauta porque puntualmente le pareciera lo correcto, sería normal que de todas formas experimentara al menos cierta incomodidad posterior y tuviera al menos alguna duda acerca de la aceptabilidad del incumplimiento de la pauta. En cuanto al grado preciso de la fuerza de la disposición a obrar en conformidad con tal o cual pauta práctica, dependerá en parte de la importancia media que tiene el acatamiento de la pauta, importancia que puede variar bastante de una pauta a otra. Las pautas también irán acompañadas de disposiciones a defender públicamente las ideas normativas afines a las pautas y a condenar cualquier idea normativa contraria. Además, las pautas irán acompañadas de disposiciones a (1) estar conforme con cualquier conducta que se ajusta a las pautas, (2) desaprobador cualquier incumplimiento, (3) tener una actitud de aprobación hacia las personas mismas que las siguen y (4) tener la actitud opuesta hacia cualquier infractor. Por último, las pautas también irán acompañadas de una disposición a aprobar la imposición de sanciones a las personas que cometen infracciones no triviales. Según el grado de gravedad de cada caso, la sanción podría ser severa —como la privación de libertad— o ligera —como una mirada levemente amonestadora—.

³²⁹ Cf., v. gr., Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 164 y sigs.; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 76.

Las pautas prácticas y disposiciones del imparcialista ilustrado seguramente tienen mucho en común con las suscritas por la moralidad común —y seguramente tienen más en común con éstas que las del egoísta ilustrado—. ³³⁰ El hecho de que tengan tanto en común es de esperar, dada la vocación benéfica del imparcialista ilustrado, dada la enorme utilidad de la moralidad común para la humanidad (*q. v. apdos.* 2.3.1 y 2.3.2, y notas 143 y 166) y dada la adecuación de las pautas prácticas y disposiciones del imparcialista ilustrado a su propia naturaleza y a la de sus circunstancias. Pero es cierto también que seguramente existen algunos motivos no triviales por los que pensar que los dos conjuntos de pautas no son idénticos. *Grosso modo*, quizá el más importante de éstos sea la consabida sensibilidad limitada hacia el mal ajeno que es común entre los seres humanos. ³³¹ En parte por eso, quizá la diferencia más sustancial entre las pautas prácticas del imparcialista y las propuestas por la moralidad común sea que aquéllas prescribirán una dedicación mayor a eliminar y prevenir los males ajenos y proteger y fomentar los bienes ajenos.

Las pautas prácticas y disposiciones del imparcialista ilustrado pueden dividirse en tres grupos: el de las «prudenciales», el de las «morales» y el de las «virtuosas» (*q. v. sec.* 3.4). El primer grupo incluirá diversas pautas prácticas como, por ejemplo, la norma de cuidar la salud propia de forma previsora o la norma de asegurarse el sustento. Si bien las pautas de este tipo parecen estar orientadas ante todo hacia la realización del bien propio, seguir estas pautas contribuye mucho al bien de todos de forma indirecta. En cuanto a los otros dos grupos, de éstos nos ocuparemos de una forma más extensa, centrándonos sucintamente en siete pautas prácticas que son especialmente importantes: (1) la pauta práctica de la no maleficencia, (2) la de la abstención de engaño, (3) la del respeto de la propiedad ajena, (4) la del cumplimiento de los cometidos especiales, (5) la de la obediencia a la ley, (6) la de la beneficencia y (7) la de la evitación de catástrofes. Las primeras cuatro son de índole más bien «moral». La sexta es de carácter más bien «virtuoso». La séptima es en realidad lo que podría llamarse una *metapauta* por consistir en una salvedad explícita que se hace con respecto a las otras seis pautas.

³³⁰ Cf. Mill, *Utilitarian*, pp. 275-7 (chap. II); Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 461 y sigs.: «[...] the conduct approved by Common Sense has a *general* resemblance to that which Utilitarianism would prescribe [...]» (p. 468).

³³¹ Cf., v. gr., Mackie, *Ethics*, p. 132; Griffin, *Value Judgement*, p. 87; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 464; Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 137-8: «Whether selfishness is ineradicable or not, realism demands we acknowledge that it is pervasive and recalcitrant».

Las primeras tres son pautas *negativas*: para cumplir con ellas basta con omitir ciertas acciones.³³² En realidad, veremos que la segunda no es enteramente negativa.

(1) En cuanto a la primera pauta —la pauta de la no maleficencia—, creo que conviene sostener que engloba otras pautas más específicas. Pero habrá que reconocer que la taxonomía de éstas —así como la de las siete pautas mencionadas— no puede sino ser parcialmente arbitraria. Reconociendo que esto es así, las siguientes pautas pueden señalarse como las más importantes de las comprendidas por la pauta de la no maleficencia: (1*a*) no mates, (1*b*) no causes dolor, (1*c*) no hagas daño físico o psíquico, (1*d*) no coacciones a otros.³³³ Ciertamente la formulación de estas pautas carece de precisión —especialmente en el caso de 1*d*—, pero en beneficio de la brevedad no perseguiremos una precisión mayor.

En comparación con las otras pautas prácticas principales, la pauta práctica de la no maleficencia es la más importante.³³⁴ En primer lugar, hace frente a la frecuente inclinación humana a la violencia, que a menudo incluye, entre otras cosas, una fuerte tendencia a sobreestimar la utilidad de la violencia. En segundo lugar, el incumplimiento de esta pauta siempre causa daño. Por eso, aunque los demás a menudo no necesitan nuestra ayuda para que les vaya bien, siempre necesitan que no incumplamos esta pauta.³³⁵ En tercer lugar, son varios y muy importantes los efectos negativos que el incumplimiento de esta pauta puede contribuir a provocar, además del efecto negativo que es el daño inmediato: (1) miedo entre los miembros de la sociedad, (2) una falta de confianza en los demás que entorpece y sabotea las relaciones humanas, (3) la implantación y mantenimiento de numerosas y variadas medidas de seguridad, (4) la necesidad de un cuerpo policial e incluso de enormes ejércitos, (5) la necesidad de mantener un sistema judicial y un sistema penitenciario, (6) las represalias y contrarrepresalias, (7) imitaciones del incumplimiento...³³⁶ En cuarto lugar, hay que recordar que una acción maleficente sólo es óptimamente benéfica si su valor global es al menos tan alto como el de todas y cada una de las demás acciones posibles. Por estos

³³² Cf., v. gr., Kagan, *Normative Ethics*, pp. 131-2.

³³³ Cf., v. gr., Gert, *Common Morality*, p. 20 ff.; Donagan, *Theory of Morality*, pp. 82-90; Ross, *Right and the Good*, pp. 21-22.

³³⁴ Cf., v. gr., Mill, *Utilitarianism*, p. 316 (chap. V).

³³⁵ Cf. Mill, *Utilitarianism*, p. 316.

³³⁶ En cuanto a la imitación, cf., v. gr., Moore, *Principia Ethica*, p. 163.

y otros motivos, parece muy improbable que en la vida diaria sea óptimamente benéfica alguna infracción de la pauta de la no maleficencia.

En realidad, la última afirmación del párrafo anterior se podría hacer más precisa agregando «salvo en ciertos casos excepcionales bien conocidos». Un ejemplo de un caso de este tipo es la típica situación de un médico en la que éste beneficia a largo plazo a un paciente causándole un daño a corto plazo con el consentimiento de este último. Hallamos otro ejemplo en la típica situación de un policía que se ve obligado a recurrir a la fuerza al tratar con delincuentes y criminales, para evitar directa e indirectamente males mayores. Para evitar que la exposición sea engorrosa, en lo que sigue normalmente no tomaré en consideración estos casos excepcionales de forma *explícita*.

Dada la importancia y la alta fiabilidad de la pauta de la no maleficencia, la tendencia que el imparcialista ilustrado tendrá a no hacer daño será muy fuerte, lo suficientemente fuerte como para conducir al imparcialista ilustrado a incurrir en la incorrección optimizada sin conciencia alguna de que lo está haciendo. En efecto, el imparcialista ilustrado seguramente tendrá una fuerte disposición a omitir la mera contemplación de la posibilidad de hacer daño a otros, ya que el hábito de tal contemplación parecerá claramente subóptima. Por otra parte, el imparcialista ilustrado tendrá tanta aversión a hacer daño que seguramente también será susceptible de incurrir en la incorrección optimizada alguna vez siendo consciente de que es probable que lo esté haciendo.³³⁷ Cabe añadir que, si bien la persona media está a menudo bastante cómoda contribuyendo a causar daños espacial y/o temporalmente remotos, el imparcialista ilustrado se esforzará por no hacer esto.³³⁸

En cuanto a la pregunta colectiva «¿Debería cada cual guiarse por la pauta práctica de la no maleficencia, suponiendo que todos los demás acatarán las prescripciones del imparcialismo?», las reflexiones anteriores apoyan una respuesta afirmativa a esta pregunta incluso más que una respuesta afirmativa a la pregunta individual correspondiente que da por supuestas unas circunstancias normales.

Pasemos a otra cuestión. Es concebible que las características de la vida real fueran tales que en ningún caso el imparcialista ilustrado desacatara la pauta de la no maleficencia. Mas, en realidad, algunas de las circunstancias que pueden llegar a darse

³³⁷ Cf., v. gr., Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 14, 32.

³³⁸ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 484.

en la vida real son tales que el imparcialista ilustrado no sólo *cuestionaría* dicha pauta sino que la *desacataría* también. En cuanto a cuestionar la pauta, para que en cierta situación el imparcialista cuestione la conveniencia de seguir tal o cual pauta práctica, las circunstancias le tienen que parecer suficientemente excepcionales y él tiene que presumir que los posibles beneficios de emprender un cálculo estratégico falible probablemente compensarán los costes de tiempo, esfuerzo, etc. Podemos emplear la expresión **umbral de cuestionamiento** para hacer referencia al punto más allá del cual el imparcialista ilustrado se pondría a reflexionar sobre la conveniencia de seguir tal o cual pauta práctica emprendiendo un cálculo estratégico en alguna medida. En el psiquismo del imparcialista ilustrado, el umbral de cuestionamiento de, *e. g.*, la pauta 1a —«no mates»— es más alto que el de, *e. g.*, la pauta 1c —«no hagas daño físico o psíquico»—. En cuanto a la cuestión del desacatamiento, podemos emplear la expresión **umbral de desacatamiento** para hacer referencia al punto más allá del cual el imparcialista ilustrado no sólo cuestiona la conveniencia de seguir tal o cual pauta práctica sino que también la desacata.

Los dos umbrales anteriores pueden no coincidir por diversos motivos. No sólo el cuestionamiento no siempre conduce a la conclusión de que es probablemente conveniente el desacatamiento, sino que además esta conclusión puede no conducir al desacatamiento efectivo ya que éste puede estar, por ejemplo, tan profundamente reñido con las disposiciones del agente que no llega a producirse.

(2) La pauta de la abstención de engaño también engloba otras pautas más específicas. Entre éstas figuran de forma notable las siguientes: (2a) no mientas (no engaños de palabra), (2b) no engaños de obra, (2c) no hagas que a posteriori tus palabras —promesas, pactos...— resulten engañosas por no cumplir con ellas, (2d) no hagas trampa. En el nombre de esta pauta se emplea el término «engaño» de forma traslaticia, puesto que se puede, por ejemplo, incumplir una promesa sin, en rigor, engañar a nadie en ningún momento.³³⁹ En todo caso, obsérvese que si uno realiza acciones que incurren en alguno de los cuatro tipos de «engaño» mentados por las cuatro pautas prácticas anteriores, lo más normal es que a la larga los demás dejen de *confiar* en uno.

³³⁹ Puede suceder que alguien incumpla una promesa que hizo con sinceridad, y es posible que el incumplimiento mismo de la promesa no suponga un engaño en el sentido más estricto de la palabra, sentido según el cual el engaño supone un intento (intencionado) de engendrar en otro una creencia que el agente tiene por falsa.

La pauta de la abstención de engaño es muy importante porque hace frente a una inclinación humana frecuente y muy perjudicial. En muchas situaciones al ser humano le importa lo que los demás vayan a creer y sentir. Y, cuando esto ocurre, una mentira, una promesa en falso u otro tipo de engaño puede parecer muy útil. Si en todas las situaciones de este tipo constantemente desconfiáramos de los demás, se truncarían de forma muy notable las posibilidades de comunicación y otras formas de relacionarnos.

Es fácil subestimar la magnitud del disvalor del engaño. En primer lugar, parte del problema estriba en que muchas de las consecuencias negativas del engaño son (1) indirectas, (2) no cercanas y/o (3) perjudiciales para personas distintas del engañador. En segundo lugar, no hay que perder de vista que como promedio cada engaño nos acerca un poco más a una situación de desconfianza generalizada, puesto que como promedio cada engaño socava la confianza no sólo en el engañador sino también en otras muchas personas de forma indirecta. Por último, en la medida en la que el engaño genera creencias falsas y éstas perjudican a la humanidad, el engaño resulta perjudicial también de este otro modo.

Concluyo que el imparcialista ilustrado tendrá una disposición muy fuerte a cumplir con la pauta de la abstención de engaño. Además el umbral de cuestionamiento de esta pauta será muy alto en su caso. Parte de la explicación de ello reside en que la confianza entre las personas requiere que éstas sean muy reacias en general a empezar a someter la norma de la veracidad a un cuestionamiento de carácter consecuencialista, preguntándose si el acatamiento de esta norma en tal o cual situación resultará o no resultará útil para el logro de tal o cual objetivo.

De forma análoga a lo que sucedió en el caso de la pauta de la no maleficencia, las reflexiones anteriores aducidas a favor del acatamiento de la pauta de la abstención de engaño arguyen con fuerza a favor de la tesis de que en circunstancias normales el imparcialista debería acatar esta pauta pero arguyen con aún más fuerza a favor de la tesis de que cada cual debería acatar esta pauta en el supuesto del acatamiento generalizado.

(3) Hay razones de peso por las que el imparcialista ilustrado se guiaría por una pauta práctica de respeto hacia lo que en su entorno suele considerarse como propiedad ajena, ya sea privada o colectiva. Primero, no respetar la propiedad ajena —*i. e.*, apropiarse de ella, destruirla, etc.— suele perjudicar al dueño. Segundo, acarrea con frecuencia conflictos interpersonales que tienen a su vez diversas malas consecuencias adicionales. Tercero, fomenta una preocupación generalizada en la sociedad. Cuarto, da

lugar a diversas contramedidas costosas para salvaguardar la propiedad privada. Quinto, aumenta la necesidad de un sistema judicial y penitenciario. Sexto, tiende a socavar uno de los incentivos principales por los que la mayoría de las personas trabajan, a saber, la perspectiva de aumentar sus posesiones en sentido amplio.

No obstante, es probable que el imparcialista ilustrado no esté conforme con todas las normas positivas que en su entorno rigen el control y la transferencia de la llamada propiedad privada. Pero sí estará de acuerdo con que estén vigentes unas normas que a todo efecto práctico establecen la existencia de una esfera no trivial de propiedad privada.

(4) El imparcialista ilustrado también se guiará por una pauta práctica del cumplimiento de **cometidos especiales** o «deberes especiales».³⁴⁰ Estos cometidos o «deberes» son los que van asociados a diversos **puestos** —como el de policía, juez o profesor— y a diversos **roles** —como el de padre o amigo—. Dada la naturaleza de la presente investigación, entre los roles más importantes hay que incluir uno que carece de nombre pero que podría llamarse *cuidador de uno mismo*.

La diversidad de puestos y de roles que se desempeñan en una sociedad supone una división del trabajo, una distribución de los quehaceres importantes, que en general resulta utilísima a los miembros de la colectividad, tanto directa como indirectamente. (Conviene mencionar esta idea aquí pero la defenderé brevemente en el subapartado 3 del apartado 6.2.2 donde resulta más apropiado defenderla.) Ahora bien, tal «división del trabajo» funciona de forma óptima si y sólo si cada cual ejerce óptimamente sus propios puestos y roles. Así pues, por lo que se refiere al supuesto del acatamiento generalizado, parece claro que, dado éste, el imparcialista ilustrado debería cumplir sin falta sus propios cometidos especiales y guiarse sin excepciones por una pauta práctica que conduce a tal cumplimiento. Parece que también en circunstancias normales el imparcialista ilustrado debería guiarse por una pauta práctica de cometidos especiales pero la pauta por la que debería guiarse en estas circunstancias seguramente debería ser bastante más laxa.³⁴¹

En muchas situaciones que forman parte de lo que hemos llamado «circunstancias normales», las cosas van mucho peor de lo estrictamente necesario porque en general no

³⁴⁰ Cf., p. ej., Kagan, *Normative Ethics*, p. 125 ff.; Gert, *Common Morality*, pp. 50-3; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 136.

³⁴¹ Cf., v. gr., Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp.153-4.

se hace lo que maximizaría el bien de todos ni, en muchos casos, nada parecido. Así pues, es probable que a veces uno pueda realizar un bien mayor desatendiendo en cierta medida sus propios cometidos especiales para ocuparse de las consecuencias negativas de las acciones y omisiones desacertadas de otros. En todo caso, no hay que perder de vista que el incumplimiento de los cometidos especiales propios normalmente tiene diversas consecuencias negativas importantes: (1) la decepción de las expectativas de otras personas, (2) el dar un ejemplo cuya imitación generalizada sería muy perjudicial, (3) el debilitamiento de la confianza que se tiene en que cada cual cumplirá con sus propios cometidos... Hay, dicho sea de paso, muchos puestos y roles que el imparcialista evitará asumir, a fin de evitar estar en situaciones en las que hacer lo óptimamente benéfico requiera desatenderlos.

(5) El imparcialista ilustrado se guiará también por una pauta práctica que prescribe obedecer la ley (positiva). En primer lugar, la inmensa mayoría de las leyes prohíben acciones que tienen, con independencia de su ilegalidad, un valor global que es profundamente negativo y es muy bajo en comparación con el de otras acciones posibles. En gran parte es por esto por lo que se puede sostener que las leyes tienen en general una utilidad enorme para los seres humanos y que, en consecuencia, el imparcialista estará en gran medida conforme con ellas (si bien es cierto que para cualquier ley positiva utilísima hay unas circunstancias *concebibles* en las que una trasgresión sería óptimamente benéfica). Hay que reconocer, dicho sea de paso, que han existido y existen leyes notablemente perjudiciales, pero éstas son relativamente escasas. En conclusión, aunque nos fijemos sólo en las reflexiones anteriores, parece haber pocos casos en los que el desacatamiento de la ley sea óptimamente benéfico.

En segundo lugar, parte de lo que hace que una acción ilegal sea casi siempre subóptimífica es que su ilegalidad suele contribuir a aumentar el número y/o gravedad de sus consecuencias negativas. En efecto, la infracción de cualquier ley tiende a, *e. g.*, (1) minar el respeto que los miembros de la sociedad tienen hacia esta ley y otras leyes y (2) acarrear sanciones que perjudican directamente al agente y disminuyen su capacidad de beneficiar a otros.

(6) El imparcialista se guiará también por la pauta práctica de la beneficencia. La formulación completa de esta pauta práctica específica que al menos en la inmensa mayoría de los casos la beneficencia que se realiza no debería suponer la trasgresión de una de las cinco pautas prácticas principales anteriores. El modo subjetivamente correcto de cumplir con la pauta de la beneficencia puede variar mucho de un

imparcialista ilustrado a otro. Y el modo en el que cada imparcialista ilustrado seguirá esta pauta concordará con los objetivos intermedios, los planes y el estilo de vida que le parezcan más apropiados.

(7) La metapauta de la evitación de catástrofes prescribe abortar el seguimiento de cualquier pauta práctica cuando parece claro que tal seguimiento resultaría catastrófico. Hay ciertas situaciones en las que es posible que el imparcialista ilustrado se encuentre alguna vez y en las que obrar en conformidad con una pauta práctica que normalmente es muy fiable tendría consecuencias relativamente muy malas. La metapauta de la evitación de catástrofes está diseñada para aumentar notablemente las probabilidades de evitar obrar de esta forma tan desafortunada.

Esta pauta sólo parece aplicable en situaciones de índole muy excepcional y, en consecuencia, es posible que el imparcialista ilustrado nunca llegue a recurrir a ella. No obstante, seguramente conviene formularla y tenerla presente, dada la importancia de su aplicación cuando resulta aplicable.

En adelante, podemos referirnos a las pautas prácticas que el imparcialista ilustrado emplearía como **las pautas prácticas del imparcialista ilustrado**.

La publicidad y el imparcialismo

De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno.³⁴²

In trying to predict which acts would produce most happiness, people would make serious mistakes.³⁴³

DEREK PARFIT: *Climbing the Mountain*

An AU [act-utilitarian] moral system in a society like ours, with persons of average intelligence (by definition), may fare as badly as a legal system with just one law: 'Always act so as to maximize welfare-expectation!'³⁴⁴

RICHARD BRANDT: *A Theory of the Good and the Right*

[...] the seriousness of the distinction between truth and advisability of acceptance [of the truth] is a presupposition of contemporary debates [...] about a wide variety of topics: about whether to pursue nuclear weapons research, or research which may increase our capacity for genetic manipulation, to cite just two examples.³⁴⁵

SAMUEL SCHEFFLER: *The Rejection of Consequentialism*

6.1. • INTRODUCCIÓN Y CUESTIONES PRELIMINARES

El triple objetivo de este capítulo es el de responder a las tres preguntas siguientes, dedicando la mayor parte de éste a la primera: (1) ¿El imparcialismo debería preconizarse públicamente según el imparcialismo mismo? (2) ¿Cómo es el código moral que debería preconizarse públicamente, según el imparcialismo? (3) Si este código moral no resultara ser el imparcialismo, ¿habría que rechazar el imparcialismo por esto? En cuanto a la utilidad de responder a estas preguntas, una parte considerable de ésta se podrá apreciar en los capítulos 7, 8, 9 y 10.

³⁴² Se trata de un dicho popular que también existe en otros idiomas: *The road to hell is paved with good intentions. L'enfer est pavé de bonnes intentions.*

³⁴³ Pág. 143.

³⁴⁴ Pág. 273.

³⁴⁵ Pág. 50.

Hay que empezar por reconocer que las dos primeras preguntas plantean cuestiones empíricas muy difíciles de resolver. En consecuencia, también hay que reconocer que, en el caso de estas cuestiones opinables, lo factible no va más allá de hacer conjeturas cuidadosas después de haber identificado y sopesado diversas ideas que parecen especialmente importantes.

Si todas las personas acataran el imparcialismo a la perfección, todo lo que dependiera del ser humano iría inmejorablemente bien. Mas la preconización pública del imparcialismo no aseguraría, ni mucho menos, tal acatamiento de la teoría. De hecho, no aseguraría ni siquiera el mero *intento* más o menos generalizado de acatar la teoría. Sobre la base de estas reflexiones preliminares podemos concluir provisionalmente que es posible que haya acciones más benéficas que la de preconizar públicamente el imparcialismo: puede que el imparcialismo no prescriba la preconización pública de sí mismo.

Podemos decir que una teoría **se censura a sí misma** cuando según la teoría es incorrecto preconizar ésta públicamente.³⁴⁶ Obsérvese que la primera de las tres preguntas enumeradas al principio plantea precisamente la cuestión de si el imparcialismo se censura a sí mismo. Cuando una teoría afirma que es incorrecto preconizarla públicamente, podemos decir que se da un caso de **autocensura teórica**. Si con el deseo de una precisión mayor quisiéramos hacer referencia al hecho de que una teoría afirmara que es incorrecto que tal o cual hablante potencial la preconice ante tales o cuales oyentes potenciales, podríamos decir que la teoría se censura a sí misma *con respecto a un hablante determinado y unos oyentes determinados*. Por último, obsérvese que la preconización del imparcialismo en un momento dado sería incorrecta según esta teoría, si en ese momento hubiera cualquier otra acción posible que fuera más benéfica.

En adelante podemos usar el término **oyentes** para hacer referencia a las personas que oyen una preconización del imparcialismo. Digo «oyen» a fin de incluir a las numerosas personas que no escucharían con atención. A las personas que en mayor o menor medida quedan convencidas por la preconización del imparcialismo podemos

³⁴⁶ Cf. Donagan, *Theory of Morality*, pp. 196-9 («acceptance utility»); Singer, *Practical Ethics*, p. 245 («public and private morality»); Hare, *Moral Thinking*, e. g., pp. 113, 156 («acceptance-utility»); Sidgwick, *Methods of Ethics*, esp. pp. 489-90; Williams, «Critique of Utilitarianism», pp. 134-5; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 255; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 181, 279.

llamarlas **prosélitos del imparcialismo**, omitiendo las connotaciones religiosas del término «prosélito».

La apostasía teórica (*q. v. sec. 3.4*) y la autocensura teórica difieren. Podría ser óptimo según cierta teoría que ciertas personas *ya* supieran cierto idioma, sin que fuera óptimo que otras personas se pusieran ahora a dedicar muchísimas horas a enseñárselo. De una forma parecida, podría ser óptimo según cierta teoría que ciertas personas *ya* creyeran en ella, sin que fuera óptimo que otras personas se pusieran ahora a intentar persuadir a aquéllas de la verdad de la teoría. En efecto, por diversos motivos es posible que estas otras personas puedan llevar a cabo otras muchas opciones que según la teoría serían más productivas que la de tal intento de persuasión.

El **valor de preconización** del imparcialismo consiste en el valor global de preconizar esta teoría. El imparcialismo se censura a sí mismo si su valor de preconización es más bajo que el valor de preconización de algún otro código moral, suponiendo que algún código moral debería ser preconizado. El valor de preconización del imparcialismo o de cualquier otro código moral depende de numerosos factores que no son el valor de verdad del código moral. En efecto, depende en parte de si los oyentes creerían en el código moral preconizado. En el caso de que algunos llegaran a creer en él, dependería también de qué creyeran que les manda hacer este código y de qué errores de creencia y de acción se terminaran atribuyendo los unos a los otros.

Es importante tener presente que, al intentar determinar si el imparcialismo se censura a sí mismo, en gran medida no resulta útil identificar las acciones que el imparcialismo realmente prescribe realizar. Lo que sí es útil ante todo es identificar cómo las personas reaccionarían ante la preconización del imparcialismo, identificando, entre otras cosas, las creencias sobre las prescripciones de esta teoría que esta preconización engendraría en ellas. Así pues, mientras nuestro objetivo sea el de determinar si el imparcialismo se censura a sí mismo, en general no será pertinente la objeción de que en realidad el imparcialismo no prescribe tal o cual acción.

En cuanto a la tercera de las tres preguntas enumeradas en el primer párrafo del presente capítulo («Si este código moral [el que debería preconizarse públicamente según el imparcialismo] no resultara ser el imparcialismo, ¿habría que rechazar el imparcialismo por esto?»), es importante tener presente que la respuesta adecuada a esta pregunta es al menos lógicamente independiente de la respuesta adecuada a la primera de las tres preguntas («¿El imparcialismo debería preconizarse públicamente según el imparcialismo mismo?»). En consonancia con esta separación lógica y en beneficio de

la claridad, nos ocuparemos de estas dos cuestiones por separado, sin intentar responder a la tercera hasta después de concluir el intento de responder a la primera.

Conviene precisar un poco más la noción de preconización pública del imparcialismo. Para que una exposición de ideas cuente como un caso de **preconización** del imparcialismo, la exposición tiene que propugnar de forma clara el principio último del imparcialismo como mínimo. Hacer esto supone afirmar claramente que se debería maximizar/minimizar el bien/mal de todos y que cualquier acción que no maximiza el bien de todos es incorrecta. También supone explicar estas afirmaciones de tal forma que los oyentes estén en condiciones de entenderlas bastante bien —si es que están escuchando—, al menos por lo que se refiere al mensaje básico que estas afirmaciones encierran. Hacer este mínimo es, por definición, condición *sine qua non* de la preconización del imparcialismo. Si, además de exponer este mínimo, el preconizador del imparcialismo defiende el uso de diversas pautas prácticas, entonces también tiene que explicar claramente que el acatamiento de éstas carece de importancia moral intrínseca. Suponiendo que se expone dicho mínimo, seguramente conviene abogar también por el seguimiento de diversas pautas prácticas, entre otras cosas; pero debemos ser conscientes de que no hay ninguna garantía de que los oyentes juzguen acertados los consejos del preconizador con respecto al uso de estas pautas.

En cuanto al calificativo «público» que aparece en la expresión «preconización pública», consideraremos que una preconización del imparcialismo es **pública** si llega a oídos de un grupo más o menos representativo de cualquier sociedad occidental actual o del pasado reciente o del futuro próximo. Esta definición cuenta entre sus ventajas la de simplificar un poco la compleja cuestión de si el imparcialismo se censura a sí mismo. De todas formas, aunque nos centraremos en las poblaciones que probablemente son las que mejor conocemos, nuestras conclusiones seguramente serán extensibles a otras muchas personas. En cuanto al futuro a medio plazo y el futuro lejano, no intentaré hacer conjeturas sobre éstos, ya que el primero es bastante imprevisible y el segundo es hasta difícilmente imaginable. Por último, puesto que hay muchos casos en los que se sobreentiende que la preconización de la que se está hablando es pública, en adelante supondré que, cuando hablo de una preconización de tipo público, a menudo huelga decir explícitamente que es de este tipo.

Como la naturaleza de los oyentes determina de forma decisiva el valor de la preconización del imparcialismo, conviene ser consciente de cuál es la naturaleza del mencionado grupo representativo. Éste incluye a personas con cualidades muy diversas:

algunas personas son adolescentes y otras son ancianas; algunas son singularmente benevolentes y otras son a menudo despiadadas como los sicarios o los traficantes de personas; algunas tienen interés por la reflexión moral, otras casi ninguno; algunas tienen una visión bastante acertada de las personas y del funcionamiento del mundo, otras no; a algunas les importa mucho llegar a tener una visión acertada de estas cosas, a otras no; muchas tienen importantes convicciones religiosas (en el sentido antropológico y no etnocéntrico del término) o supersticiones que la mayoría de las personas de la Tierra considerarían falsas; etcétera.³⁴⁷ Y es importante saber que hay diferencias importantes entre la persona media y el profesor medio de filosofía moral y —para poner un segundo ejemplo especialmente importante— entre la persona media y un imparcialista ilustrado.

En lo que sigue, nos será útil poder establecer comparaciones con una norma que podemos denominar la **norma de la no maleficencia**. Se trata de una norma deontológica negativa que prohíbe *hacer* daño a otros. Seguramente pertenece a la moralidad común. Es similar a la pauta práctica de la no maleficencia pero, a diferencia de esta pauta, es un deber *pro tanto*. Éste está dotado de un umbral no bajo. Dadas las acciones perjudiciales que la mencionada norma prohíbe, se podría mantener que entre las normas de la moralidad común es la más importante.

En todas las secciones del presente capítulo salvo la última, sólo nos interesarán las implicaciones del imparcialismo; así que en estas secciones hablaré desde el punto de vista del imparcialismo y, por consiguiente, *se deberá sobreentender que cualquier juicio normativo explícito o implícito va seguido de la expresión «según el imparcialismo»*, salvo indicación contraria. Así pues, cuando empleo, por ejemplo, el término grueso (*thick term*) «peligro» afirmando que esto o lo otro constituye un peligro, se deberá sobreentender que afirmo que se trata de un peligro desde el punto de vista del imparcialismo.

6.2. • EL VALOR DE PRECONIZACIÓN PÚBLICA DEL IMPARCIALISMO

Creo que hay diversos motivos de peso por los que concluir que el imparcialismo se censura a sí mismo. En primer lugar, por diversas razones creo que sería bastante

³⁴⁷ Cf., v. gr., Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 291, 293.

limitado el número de oyentes que quedarían convencidos por los intentos de preconización del imparcialismo. En segundo lugar, me parece que la adhesión al imparcialismo —en el caso de que se diera— tendería a generar diversas consecuencias negativas importantes de carácter interpersonal y de carácter más bien psicológico. En tercer lugar, creo que hay modos de fomentar la beneficencia que no suponen propugnar el imparcialismo y que gozan de cierta eficacia.

6.2.1. Tanto si el imparcialismo fuera verdadero como si fuera falso, cabría preguntar si la gente suscribiría esta teoría moral, creería lo que ésta afirma. En efecto, aunque es seguramente cierto que la condición humana es tal que el ser humano tiende a tener una mayoría de creencias verdaderas —en el sentido amplio del término «creencia» que abarca estados mentales tanto conscientes como poco conscientes—, la historia de la humanidad muestra que es posible que el ser humano dé por ciertas importantes ideas normativas y no normativas falsas y dé por falsas importantes ideas normativas y no normativas verdaderas durante mucho tiempo. Así pues, si llegáramos a la conclusión de que en general los intentos de preconización del imparcialismo no conseguirían que la gente diera por verdadera esta teoría, en principio esta conclusión nuestra no nos obligaría en absoluto a concluir que el imparcialismo sea falso.

La aspiración a que los demás suscriban el imparcialismo se enfrenta a diversos obstáculos importantes.

En primer lugar, fuera del pequeño círculo de los especialistas en filosofía moral hay muy poco interés por las teorías morales del campo de la ética normativa, ya sea el imparcialismo o cualquier otra teoría de este campo. Por un lado, esta falta de interés hace que haya pocas oportunidades de preconizar el imparcialismo. Por otro lado, hace que tal preconización despierte poca atención y reflexión. Y, para que la adhesión al imparcialismo sea eficaz —en vez de, *e. g.*, meramente declarada—, esta teoría tiene que estar bastante bien asimilada, estar interiorizada hasta tal punto que motive a obrar en consonancia con la teoría. No basta con que resulte familiar o esté simplemente memorizada.

En segundo lugar, en el caso de la inmensa mayoría de los oyentes, el grado de verosimilitud del imparcialismo seguramente no llegaría a ser lo suficientemente alto como para que el imparcialismo desbancara el código moral al que los oyentes ya se

adhieren con menor o mayor grado de consciencia.³⁴⁸ Por un lado, el código moral que les resulta más verosímil a la generalidad de los oyentes potenciales es el **código moral positivo** circundante, esto es, el que está de hecho vigente en su entorno; y aunque en rigor este código seguramente tiene bastante en común con el imparcialismo, la generalidad de los oyentes no sentirían, ni mucho menos, que el principio último del imparcialismo simplemente sintetiza el código moral positivo de su entorno social. Como consecuencia, la verosimilitud *inicial* del imparcialismo a juicio de estos oyentes sería bastante o mucho más baja que la del código moral positivo de su entorno. Por otro lado, seguramente sería poco útil tratar de aumentar esta verosimilitud inicial relativamente baja recurriendo a la argumentación filosófica. A mi leal saber y entender, aunque las personas poco dadas a la reflexión filosófica sobre la moralidad sí están en condiciones de sentir que las *conclusiones* de muchas teorías morales —conclusiones sobre qué deberíamos hacer— son bastante razonables y son de interés, en general no están condiciones de sentir que la *argumentación* filosófica que lleva a estas conclusiones es de mucho interés. Así pues, en cuanto a una defensa filosófica del imparcialismo —como, *e. g.*, la de Sidgwick o la que expongo en la sección 4.3—, tal defensa seguramente se toparía con una falta de interés bastante notable. En definitiva, me parece que la inmensa mayoría de las personas siempre sentirán que sus preconcepciones morales son mucho más verosímiles que cualquier argumentación filosófica que defienda estas mismas preconcepciones u otras conclusiones morales.

La falta de verosimilitud inicial del imparcialismo contrasta con, *e. g.*, la verosimilitud inicial de la norma de la no maleficencia a ojos de las personas poco dadas a la filosofía moral. En primer lugar, esta norma cuenta con la ventaja de formar parte de la moralidad común. Por otra parte, el acatamiento generalizado de esta norma es condición *sine qua non* de un *modus vivendi* que evita que la vida sea «solitary, poore, nasty, brutish, and short» (*q. v.* apdo. 2.3.1, subapdo. 4; apdo. 2.3.2; nota 143).³⁴⁹ Como consecuencia, (1) el cumplimiento de la norma tiende a parecer vitalmente imprescindible, (2) la norma se defiende con frecuencia, (3) se promulgan leyes que exigen el cumplimiento parcial de la norma y (4) se aplican diversas sanciones para evitar las infracciones, todo lo cual fortalece constantemente la verosimilitud de la

³⁴⁸ Cf., *v. gr.*, Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 6; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 28; Kagan, *Limits of Morality*, p. 1.

³⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, chap. XIII.

norma. En cambio, la idea del imparcialismo dista mucho de beneficiarse de unos factores de apoyo tan sustanciales.

En tercer lugar, en el caso de la inmensa mayoría de los oyentes las exigencias percibidas del imparcialismo seguramente entrarían en conflicto con sus deseos e intereses normativos percibidos, y este conflicto seguramente limitaría de forma considerable la medida en la que los oyentes darían crédito al imparcialismo. La parte más importante del conflicto seguramente puede resumirse diciendo que la generalidad de las personas sentiría que el imparcialismo es muy exigente, opresivo, severo. Por un lado, es probable que estas personas sintieran que el cumplimiento de las exigencias del imparcialismo las perjudicaría mucho y les resultaría muy frustrante. En efecto, las preocupaciones de la mayoría de las personas, sus intereses psicológicos, seguramente contrastan mucho con los propósitos que supondrían que el imparcialismo les exige tener. Por otro lado, es probable que los oyentes sintieran que las exigencias del imparcialismo eliminan toda su *libertad de elección*. Así pues, la generalidad de las personas seguramente albergaría una aversión fuerte a la idea de que el imparcialismo pudiera ser verdadero y a la perspectiva de tener que vivir creyendo que esta teoría lo es (si bien ciertamente no todo el mundo sentiría tal aversión).³⁵⁰ Y, puesto que es común entre los seres humanos que los intereses percibidos y las apetencias influyan mucho en la formación de las creencias y que lo hagan tanto más cuanto mayor sería la disonancia cognitiva entre las creencias y dichos intereses y apetencias, la mencionada aversión seguramente constituiría un obstáculo frecuentemente insalvable para la creencia en el imparcialismo. Esta conclusión parece especialmente sostenible si pensamos que no dejarse convencer por la defensa más persuasiva posible del imparcialismo resulta mucho más fácil que, por ejemplo, no dejarse convencer por la mejor defensa posible de la tesis de que los objetos que se tiran al aire acaban cayendo.

En cuarto lugar, otro obstáculo al que se enfrenta la aspiración a que las personas suscriban el imparcialismo es que éste es fácil de denigrar. En efecto, es fácil desacreditar el imparcialismo por medio de supuestos contraejemplos apelando a sentimientos morales corrientes (los cuales, dicho sea de paso, son en general bastante

³⁵⁰ Cf. Cullity, *Moral Demands of Affluence*, p. 111.

atinados según el imparcialismo mismo).³⁵¹ Por ejemplo, se puede denigrar el imparcialismo describiendo la siguiente situación y afirmando que el imparcialismo manda matar a la persona *F*.

En un hospital hay cinco personas que morirán si no reciben un trasplante. Cada una de ellas necesita un órgano vital diferente: un corazón, un hígado, un pulmón, etc. Si los médicos le extraen todos estos órganos a cierta persona sana —llamémosla «la persona *F*»—, la persona *F* morirá pero sus órganos servirán para salvar a las otras cinco personas —llamémoslas «*A*, *B*, *C*, *D* y *E*» o «los cinco»—. No hay otra forma de salvar a ninguna de estas cinco personas.

En adelante podemos llamar a esta situación, de la que volveremos a hablar bastante en el capítulo 8, **el caso de los trasplantes**. Ahora bien, para que el imparcialismo quede estigmatizado, no hace falta, ni mucho menos, que la descripción del caso de los trasplantes realmente justifique la conclusión que a ojos de muchas personas intuitivamente desacredita el imparcialismo —a saber, la de que esta teoría moral exige descuartizar a *F*—. En efecto, basta con que a primera vista esta conclusión tenga apariencia de estar justificada y resulte escandalosa. Lo mismo puede decirse respecto de otros supuestos contraejemplos.

En realidad, ya hay muchas personas que airean supuestos contraejemplos. Y seguramente cuanto más se preconizara el imparcialismo, más contraejemplos se expondrían como réplica.

Es cierto que es concebible que sea optimífico preconizar el imparcialismo ante personas que nunca quedarán persuadidas, pero parece que en el mundo real este tipo de preconización malograda sólo sería optimífica en unas pocas circunstancias muy excepcionales. En efecto, parece que todo el mundo tendría, casi sin excepción, algo más benéfico que hacer. Este algo podría consistir en defender unas ideas que muchas más personas darían por válidas y que tendrían una influencia positiva en el mundo. O podría consistir en realizar otra actividad benéfica de índole netamente diferente.

6.2.2. Hay que reconocer que unos pocos oyentes sí podrían quedar convencidos de que el imparcialismo constituye una postura acertada. Y, si bien parece poco probable, incluso podrían quedar convencidos más que unos pocos. Supongamos (1) que un

³⁵¹ Cf., v. gr., McCloskey, «Examination of Restricted Utilitarianism», pp. 468-9; Foot, «Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», p. 24 ff.; Williams, «Critique of Utilitarianism», pp. 98-9.

porcentaje pequeño o no tan pequeño de personas sí quedaría convencido y (2) que un porcentaje pequeño o no tan pequeño de personas creería o sospecharía que al menos un porcentaje pequeño de personas suscribe el imparcialismo. Suponiendo que estas serían las consecuencias de preconizar el imparcialismo, ¿sería conveniente, según el imparcialismo, preconizar esta misma teoría? Esta es la pregunta a la que intentaremos responder ahora.

Creo que la preconización pública del imparcialismo tendría dos categorías principales de consecuencias negativas, que constituyen, todas ellas, motivos por los que concluir que el imparcialismo se censura a sí mismo. Una de las dos categorías engloba las consecuencias que son de carácter interpersonal; la otra engloba las que son de carácter más bien psicológico. En cuanto al origen de estas consecuencias, algunas se derivan más de la suposición 1 del párrafo anterior que de la 2 y otras se derivan más de la 2 porque dependen mucho de la circunstancia de que unas personas piensen que otras se comportarán de una forma u otra por suscribir el imparcialismo. Comencemos por centrarnos en la primera de las dos categorías a lo largo de los siguientes cinco puntos.

(1) El término maleficencia tiene connotaciones negativas y seguramente el imparcialismo está a favor de que las tenga aunque no es imposible que alguna vez un acto de maleficencia sea óptimamente benéfico y, por ende, correcto. Ahora bien, como la maleficencia puede ser tanto incorrecta como correcta, actuar siempre de forma correcta supone lograr evitar tanto (1) la omisión de la maleficencia óptima (optimífica) como (2) la comisión de la maleficencia subóptima (suboptimífica). Pero en general en el mundo real si alguien se propusiera seguir los dictados del imparcialismo, el peligro de omitir la maleficencia óptima no sería, ni mucho menos, tan importante como el de cometer un acto de maleficencia subóptima. Parte de la explicación de esto es que es muy improbable encontrarse con la mera oportunidad de omitir un acto óptimo de maleficencia: es muy improbable que un acto de maleficencia sea más benéfico que todas las demás opciones que el agente tiene a su disposición.³⁵² Es incluso más improbable que un acto de este tipo sea *mucho* más benéfico que las demás opciones y, por lo tanto, que la omisión del mismo importe, relativamente, mucho. En cambio, constantemente hay incontables actos de maleficencia posibles cuya comisión sería subóptima y que lo sería en alto grado. Además, muchos de estos actos son tipos de actos que los seres humanos realizan a menudo; así que, el peligro de que estos actos se

³⁵² En rigor, habría que decir «al menos tan benéfico como», en vez de «más benéfico que».

realicen es real. Por otra parte, el leve peligro de omisión de la maleficencia óptima se ve atenuado por el hecho de que el principio de la no maleficencia suscrito por muchas personas no es de naturaleza absolutista. Ahora bien, como el mencionado peligro de comisión parece mucho mayor que el mencionado peligro de omisión, nos centraremos en el primero.

En un restaurante hipotético, un cartel dice: «Está terminantemente prohibido perjudicar la salud de los camareros». En otro restaurante, otro cartel dice: «Prohibido fumar». Ambos carteles implican que está prohibido fumar, pero el segundo tiene la enorme ventaja de que su eficacia no depende del conocimiento empírico de los clientes.³⁵³ En efecto, para que el primero sea eficaz, los clientes tienen que saber que fumar perjudica la salud de los camareros. Además, tienen que recordar lo que saben.

Consideremos un segundo caso. Una de las normas de circulación vial dice más o menos lo siguiente: «Hay que parar cuando un semáforo está en rojo». En cambio, la versión imparcialista de esta norma afirma: «Hay que parar cuando un semáforo está en rojo, a no ser que no detenerse sea lo mejor para todos —es decir, todos los que podrían verse afectados positiva o negativamente—». Supongamos que todos los conductores se aprendieran, no la norma de circulación vial mencionada al principio del párrafo, sino la versión imparcialista. En este caso, cuando tuvieran la opción de saltarse un semáforo en rojo, no vieran otros coches presentes y vieran pocos espectadores, seguramente muchos conductores pensarían que saltarse el semáforo no perjudica a nadie, a ellos mismos les ahorraría tiempo y, por lo tanto, saltárselo sería en realidad lo mejor para todos. Pero en estas situaciones probablemente sobreestimarían el número de veces en las que esta opción sería lo mejor para todos, puesto que saltarse un semáforo en rojo en esas circunstancias puede generar un hábito que termina extendiéndose a otras circunstancias, también puede ejercer una mala influencia en los espectadores poco sensatos que pronto cogerán su propio coche, puede causar un accidente cuando la visibilidad es limitada o los conductores no han mirado bien... En todo caso, el problema principal es que algunos conductores se saltarían los semáforos en rojo en situaciones bastante diferentes de la anterior, cuando, por ejemplo, otros coches estuvieran más próximos, hubiera bastantes espectadores y pareciera que algún peatón podría querer cruzar la calle. A veces los conductores tienen mucha prisa por llegar a una cita; algunos son imprudentes; algunos están a menudo enfadados; algunos tienen

³⁵³ Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 180-1, 273.

una visión poco objetiva de las situaciones; algunos sienten poco respeto por las normas de circulación vial; algunos son amantes del riesgo... Si por estas razones diez de cada cien conductores o incluso sólo diez de cada mil se saltaran, de forma arriesgada y con cierta frecuencia, los semáforos en rojo, el número de accidentes de tráfico aumentaría de forma notable. Además, la circulación del tráfico probablemente se volvería más lenta por un miedo generalizado a pasar por los semáforos en verde sin reducir la velocidad. Y, una vez ocurrido esto, lo más probable es que muchos conductores se saltaran incluso más semáforos en rojo. En definitiva, la promulgación de la primera norma seguramente sería mucho más benéfica que la de la versión imparcialista.

La preconización del imparcialismo se toparía con problemas similares a los problemas con los que se toparía la mencionada versión imparcialista de la norma de circulación o el cartel que dice que está terminantemente prohibido perjudicar la salud de los camareros. Como consecuencia, la preconización del imparcialismo seguramente daría lugar a, entre otras cosas, la comisión de más actos subóptimos de maleficencia que la preconización de la norma de la no maleficencia. De forma análoga a lo que sucede en los casos anteriores, gran parte de la explicación de la influencia desfavorable de la preconización del imparcialismo reside en los efectos negativos de la conjunción del laconismo del imparcialismo (*q. v. sec. 3.4*) con la ignorancia empírica de los prosélitos del imparcialismo, conjunción que sería relativamente muy grande en el caso de algunos prosélitos.

Gran parte del resto de la explicación de dicha influencia desfavorable reside en diversos factores que se combinan con esta conjunción. Estos factores consisten en diversas imperfecciones que —a diferencia de, por ejemplo, el afán de objetividad o la imparcialidad benevolente— tienden de manera muy notable a conducir a decisiones subóptimas. Estas imperfecciones, que ciertamente se dan de forma desigual entre los seres humanos, incluyen (a) el egoísmo, (b) la parcialidad muy fuerte hacia ciertos grupos —tales como la familia y los compatriotas—, (c) un sentido endeble del deber, (d) la tendencia a la racionalización (en el sentido psicológico del término) y a otras formas de tendenciosidad interesada, (e) la *akrasia*, y (f) la irascibilidad y otras tendencias a pasiones potencialmente ofuscadoras.³⁵⁴

³⁵⁴ Cf. Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 110; Kagan, *Limits of Morality*, p. 34; Hare, *Moral Thinking*, p. 38; Parfit, *Reasons and Persons*, p. 28; Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 143, 255; Brandt, *Theory of the Right and the Good*, pp. 274-5, 291.

La preconización de la norma de la no maleficencia seguramente haría frente a estas imperfecciones de forma bastante más eficaz que la preconización del imparcialismo. Uno de los motivos principales es que, en el caso de cualquier acto de maleficencia que está prohibido tanto por la norma de la no maleficencia como por el imparcialismo, la prohibición por parte de dicha norma resulta mucho más clara y menos discutible que la prohibición por parte del imparcialismo, a causa del laconismo de éste. La claridad superior de aquella prohibición contrarrestaría de forma más eficaz la sed de venganza, la *akrasia* o el pensamiento desiderativo (*wishful thinking*) —para poner tres ejemplos—. Otro motivo es que, por lo que se refiere a la maleficencia, el imparcialismo parece más permisivo que la norma de la no maleficencia (y lo es).

Obsérvese que ya se producen con cierta frecuencia actos de maleficencia ampliamente subóptimos que violan la norma de la no maleficencia, a pesar de que esta norma recibe un respaldo amplio en la sociedad. Ahora bien, la postura imparcialista es menos clara en su prohibición de la maleficencia y parece más laxa. En consecuencia, no parece que la preconización de esta postura vaya a reducir el número de actos de maleficencia que ya se dan.

Es cierto que si se preconizara el uso de la *pauta práctica* de la no maleficencia al preconizar el imparcialismo, seguramente se evitarían así más actos de maleficencia subóptima. No obstante, hay diversos factores que mermarían bastante la eficacia de preconizar esta pauta práctica. Primero, bastantes prosélitos no recurrirían a ella, por creer que ellos son más sabios que la pauta. Segundo, bastantes prosélitos juzgarían que esta pauta práctica debería modificarse de alguna forma que en realidad no sería preferible. Tercero, por ser conscientes de que (1) las pautas prácticas carecen de importancia moral intrínseca, (2) éstas admiten excepciones y (3) son meros instrumentos prácticos, a veces algunos prosélitos desacatarían de forma ampliamente subóptima la pauta práctica de la no maleficencia, a pesar de suscribir esta pauta sin modificarla.

Además de las seis «imperfecciones» ya mencionadas, hay otra posible fuente de problemas —bastante diferente de éstas— que puede ser muy perjudicial al juntarse con la creencia en el imparcialismo, el laconismo de esta teoría y la ignorancia empírica y/o metafísica: una compasión o benevolencia ardorosa, un sentimiento que un porcentaje pequeño de las personas tiene muy desarrollado y que la creencia en el imparcialismo normalmente potenciaría haciendo que fuera más motivador. El fervor benevolente, junto con los otros factores ya mencionados, puede llegar a ser muy perjudicial al

engendrar grandes esfuerzos diligentes pero errados. Este fervor puede constituir la motivación para, por ejemplo, llevar a cabo una revolución sangrienta para instaurar una supuesta utopía o implantar leyes muy restrictivas para la supuesta edificación moral de la sociedad o realizar actos terroristas contra los que supuestamente impiden el progreso. La compasión y la benevolencia normalmente tienen, por supuesto, unos efectos muy positivos, pero si el fervor benevolente se combina con unas creencias empíricas o metafísicas erróneas, los efectos pueden ser catastróficos. Y existen diversos ejemplos de que esta posibilidad no es meramente imaginaria. Por último, obsérvese que los que creen que luchan por el bien de muchas personas resultan menos controlables que los que se preocupan ante todo por su propio bien, porque a aquéllos la perspectiva de sufrir alguna sanción les importa bastante menos que a éstos.

En último lugar, hay que añadir que, para calcular acertadamente el valor de preconización pública del imparcialismo, no basta con tomar en consideración los efectos negativos *inmediatos* de la maleficencia subpotimífica. También hay que tomar en consideración muchos posibles efectos negativos de los efectos negativos inmediatos: el temor, la destinación de recursos a la seguridad, las espirales de violencia, la imitación del mal ejemplo...

(2) Un segundo tipo de consecuencia negativa que la preconización pública del imparcialismo seguramente generaría de forma notable es la desconfianza hacia los demás.³⁵⁵ Los dos tipos de desconfianza más importantes probablemente serían el temor a ser engañado y el temor a que a uno le hagan daño.

En primer lugar, obsérvese que, para que la preconización del imparcialismo termine resultando en desconfianza, en rigor no hace falta que esta preconización convenza a nadie. Basta con que la preconización genere en algunos oyentes la sensación de que otras personas probablemente sí han quedado lo suficientemente convencidas como para intentar seguir el principio último del imparcialismo al tomar diversas decisiones relativas a engañar a otras personas o hacerles daño.

Centrémonos primero en el temor a ser engañado. Podemos seguir usando el término «engaño» en un sentido amplio para cubrir acciones diversas como mentir, timar, publicar verdades a medias, incumplir una promesa o manipular a otros. Si un

³⁵⁵ Cf., v. gr., Stocker, «Schizophrenia of Modern Ethical Theories», pp. 73-4; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 274-6; Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 89, 143; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 224.

buen número de personas creyeran que muchos historiadores, periodistas, profesores, ministros, colegas, consejeros, etc. las engañarían cuando a éstos les pareciera que hacerlo tendría mejores consecuencias que no hacerlo, entonces probablemente habría bastante más desconfianza entre las personas de la que ya hay. Lo que probablemente más desconfianza generaría es la sensación de que en gran medida otras personas antepondrían unas consideraciones puramente consecuencialistas a diversas normas morales como, *e. g.*, la norma (positiva) de la veracidad, la norma que exige el cumplimiento de las promesas, o la norma de la reciprocidad en los intercambios, la cual prohíbe, *e. g.*, los timos. La moralidad común no aprueba la aplicación de un criterio puramente consecuencialista a las decisiones sobre si incumplir estas y otras normas. Si la generalidad de las personas temiera que muchas personas fueran a recurrir frecuentemente a este criterio, probablemente sentiría bastante menos confianza de la que ya siente. Si, por ejemplo, nosotros sospecháramos que muchos periodistas piensan que sólo es correcto decir la verdad cuando decirla tendrá mejores consecuencias que no decirla, ¿con cuánta confianza abríamos un periódico o veríamos un telediario?

El temor a que otros le hicieran daño a uno tiene una explicación análoga a la del temor a ser engañado. Si sospecháramos o creyéramos que muchos médicos, policías, jueces, científicos, jurados, activistas, políticos, etc. van a emplear criterios exclusivamente consecuencialistas para decidir si hacernos daño o no, seguramente recelaríamos mucho de muchas personas, sentiríamos mucha desconfianza. Imaginémonos que nos pareciera que de vez en cuando en nuestra sociedad se emplean dichos criterios para decidir, por ejemplo, si (1) imponer castigos ejemplares a personas inocentes o (2) usar a personas para investigaciones médicas o psicológicas sin su consentimiento o (3) hacer desaparecer a personas que supuestamente tienen una influencia muy mala en la sociedad... En este caso, sentiríamos muchísima desconfianza. De hecho, seguramente nos sentiríamos así incluso si fuéramos partidarios acérrimos del imparcialismo, porque, entre otras razones, seguramente dudaríamos mucho de la capacidad de muchas personas para usar criterios imparcialistas de forma atinada para la toma de decisiones como las anteriores.

Podemos decir que las personas son **ilimitadamente inviolables** si nunca está moralmente permitido hacerles daño. (En realidad, sería más apropiado añadir al final de la frase anterior «salvo en unos pocos casos bien conocidos como, por ejemplo, la autodefensa», pero aquí no nos adentraremos en estas cuestiones que son secundarias para nosotros.) Si las personas son ilimitadamente inviolables, no está permitido

hacerles daño por mucho que hacerlo sea mejor para todos. Si no son ilimitadamente inviolables, pueden ser inviolables en mayor o menor medida. En efecto, es concebible que sea mayor o menor la medida en la que hacerles daño resulta mejor para todos y es concebible que esta medida pueda justificar hacerles daño en algunos casos y en otros no. Ahora bien, para que en general la gente no viva con un temor considerable, es seguramente necesario que le parezca que los demás sienten que es, al menos en gran medida, inviolable.

Obsérvese que la moralidad positiva de nuestra sociedad seguramente sólo permite que otros nos hagan daño cuando nosotros somos culpables de alguna infracción importante de esta moralidad. Como consecuencia de esto, en general creemos que no nos harán daño, siempre que no cometamos ninguna infracción. Creer esto supone sentir que en general está en nuestras manos el que nos hagan daño o no. Ahora bien, creer que hay prosélitos del imparcialismo probablemente acabaría con este sentimiento al menos en cierta medida.

Por último, habría que observar que la desconfianza tiene consecuencias negativas de peso. Resulta difícil estimar la envergadura exacta de éstas, pero está claro que si la gente recelara bastante más de los periodistas, los médicos, los policías y otras muchas personas, se sentiría mucho más incómoda o incluso angustiada, y las relaciones humanas se volverían mucho más dificultosas.

Aparte de los dos grandes efectos negativos que son la maleficencia subóptima y la desconfianza, cabe mencionar otros tres efectos negativos importantes que la preconización pública del imparcialismo probablemente acarrearía.

(3) La preconización pública del imparcialismo puede minar el cumplimiento de los cometidos especiales y minar así una «división del trabajo» que resulta utilísima para el ser humano (*q. v. apdo. 5.2.2, subapdo. 4*).

Resulta muy beneficioso para todos que cada persona se centre en cumplir los cometidos que van asociados a su propio puesto y sus propios roles. Por lo que se refiere a los puestos, las mayores ventajas de la división del trabajo probablemente son (1) el que ésta permite que los puestos —como el de médico o político— sean ocupados por personas con habilidades y conocimientos especializados y (2) el que permite que un número pequeño de personas proporcione un servicio —como la provisión de productos agrícolas o asistencia médica— a un gran número de personas de una forma más eficiente que la forma en la que éstas últimas obtendrían el mismo servicio si cada una de estas personas por separado se lo proporcionara a sí misma. En cuanto a los

roles —como el de amigo o el de familiar de tal o cual tipo—, las ventajas de la «división del trabajo» son muy sustanciales en este caso también. El desempeño de ciertos roles como el de padre o el de amigo es necesario en cierta medida hasta para la supervivencia de muchos de los que se benefician de él. Además, una parte muy considerable del bienestar del ser humano depende de los beneficios que se obtienen de forma predominante o exclusiva en las relaciones íntimas: beneficios (instrumentalmente valiosos) tales como el afecto, los consejos individualizados, la comprensión, la confianza, el apoyo emocional, etc.³⁵⁶ En efecto, los padres, los amigos, los hermanos... desempeñan unas funciones imprescindibles para el bien del ser humano, y cualquier reparto radicalmente diferente de estas funciones seguramente sería mucho menos eficaz. Por ejemplo, encargar a todo el mundo la tarea de ser en la práctica el amigo de todo el mundo en la misma medida sería desastrosamente ineficaz, puesto que todo el mundo tendría que desempeñar las funciones de amigo para incontables personas de las que apenas sabe nada, por las que no siente espontáneamente ningún interés especial, con las que resulta difícil coincidir espacial y temporalmente, con las que obtiene relativamente pocos refuerzos positivos...³⁵⁷

Casi todo el mundo suscribe en mayor o menor medida diversas normas especiales *pro tanto* o absolutistas que apoyan la mencionada «división del trabajo», normas tales como las que exigen que (1) los padres aseguren el sustento de *sus* hijos, (2) cada médico conozca bien *su* especialidad, etcétera. Ahora, como el imparcialismo niega que estas y otras normas similares sean en alguna medida factores morales y sustituye estas normas por una determinación puramente consecuencialista del estatus moral de las acciones, la preconización del imparcialismo corre el grave riesgo de socavar, de una forma ampliamente subóptima, la observación de estas normas. Por ejemplo, corre el riesgo de generar prosélitos del imparcialismo que no se ocupan de sus propios hijos o, en el caso de los médicos, de sus propios pacientes como deberían (según el imparcialismo mismo).

Consideremos un último aspecto de la «división del trabajo» a la que da lugar la moralidad común. Como la norma de la beneficencia que forma parte de la moralidad común es mucho más permisiva, mucho más laxa, que la norma de no maleficencia que

³⁵⁶ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 437; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 28.

³⁵⁷ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 432-3; Jackson, «Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection», esp. pp. 473-5.

forma parte de la misma,³⁵⁸ allí donde rige la moralidad común cada cual da por sentado que si él mismo no se ocupa de su propio bien, en gran medida no lo hará nadie. Que cada cual dé esto por supuesto fomenta que cada uno se encargue de su propio bien, que asuma él mismo esta responsabilidad, que desempeñe el rol de *cuidador de uno mismo* (q. v., apdo. 5.2.2, subapdo. 4). Ahora bien, la estrategia *colectiva* más eficaz para realizar el bien de todos los miembros de una comunidad requiere, *grosso modo*, que cada uno se ocupe prioritariamente de su propio bien, haciéndolo de una forma que permita que los demás también puedan ocuparse del suyo propio con éxito.³⁵⁹ Contrastemos esta estrategia colectiva con otra posible estrategia: una en la que cada cual se ocupa prioritariamente del bien de otra persona, dedicándose cada cual a una persona diferente. Aunque en esta segunda estrategia colectiva, al igual que en la primera, no hay nadie de cuyo bienestar no se ocupe alguien, la segunda estrategia resultaría mucho menos beneficiosa para todos que la primera por diversos motivos: (1) en general las personas están más motivadas a ocuparse de su propio bien, (2) en general las personas saben más sobre cómo ocuparse eficazmente de su propio bien, (3) las personas sólo pueden controlar directamente su propio cuerpo... Ahora bien, como la preconización del imparcialismo supone recomendar perseguir el bien de *todas* las personas *por igual*, tal preconización corre el peligro de socavar la adhesión generalizada a la primera estrategia. En efecto, tal preconización puede minar, de forma subóptima, la dedicación de cada individuo a hacerse cargo de su propio bien, por ejemplo, incrementando decisivamente la indolencia.³⁶⁰

(4) De formas análogas a cómo la preconización pública del imparcialismo seguramente socava otras normas positivas, esta preconización seguramente socavaría de forma subóptima las normas que definen la propiedad privada y rigen su enajenación y su adquisición. Diversos factores contribuirían a esta socavación: (1) la sustitución de la utilización de dichas normas por un procedimiento de decisión consistente en el cálculo estratégico, (2) el laconismo del imparcialismo, (3) la ignorancia considerable de muchos de los prosélitos de éste y (4) diversas imperfecciones humanas como las

³⁵⁸ Cf. Ross, *The Right and the Good*, p. 22.

³⁵⁹ Cf., v. gr., Moore, *Principia Ethica*, pp. 166-7 («Egoism is undoubtedly superior to Altruism as a doctrine of means...»); Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 382 («[...] *practically* each man, even with a view to universal Good, ought chiefly to concern himself with promoting the good of a limited number of human beings [...]»), 431; Hare, *Moral Thinking*, pp. 202-3.

³⁶⁰ Cf., v. gr., Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 436.

mencionadas más arriba. Es cierto que el imparcialismo probablemente prescribe criticar públicamente algunas de las normas de propiedad vigentes, pero parece que la preconización del imparcialismo ni siquiera generaría unos resultados más benéficos que los generados por estas normas imperfectas. Sería de esperar, por ejemplo, que muchos prosélitos del imparcialismo subestimarán el valor instrumental de emplear sólo aquellas medidas de obtención de la propiedad ajena que son ampliamente consideradas como lícitas y sobreestimarán el valor instrumental del uso de otras medidas que fácilmente les podrían parecer más expeditivas, como robar.

(5) La preconización pública del imparcialismo seguramente minaría de forma considerable la eficacia de las leyes positivas de una forma similar a la manera en la que seguramente socavaría de forma considerable la eficacia de las normas de la propiedad privada. Así como muchos prosélitos del imparcialismo se equivocarían pensando que sería óptimamente benéfico robar esto o lo otro, muchos se equivocarían pensando que sería óptimamente benéfico infringir tal o cual ley.

6.2.3. Habiendo considerado cinco consecuencias negativas englobadas dentro de la categoría de las consecuencias de índole interpersonal, podemos pasar ahora a la categoría de las de índole más bien psicológica. La amenaza de estas consecuencias negativas apoya la argumentación precedente a favor de la tesis de que el imparcialismo no es el código moral de mayor valor de preconización pública. Nos centraremos en las consecuencias psicológicas que probablemente sufrirían muchos prosélitos del imparcialismo, especialmente los más convencidos. Estas primeras consecuencias negativas padecidas por estas personas seguramente ejercerían, a su vez, diversas influencias perjudiciales en las vidas de otras personas, pero no nos centraremos en estas consecuencias negativas secundarias.

(1) Muchos prosélitos del imparcialismo probablemente vivirían con un grado de frustración muchísimo más alto que el de la persona media, a causa de la gran disonancia entre sus inclinaciones y el deber percibido.³⁶¹ Es de esperar que a muchos prosélitos del imparcialismo les pareciera que el acatamiento del imparcialismo exige renunciar a casi todo lo que no sea el trabajo concienzudo por el bien de todos, esto es, renunciar al descanso, a las aficiones, a formar una familia, a la amistad, al amor de pareja, a la espontaneidad, a incontables objetos materiales, a los viajes..., salvo en la

³⁶¹ Cf., Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 95.

estricta medida en la que alguna de estas cosas pareciera tener cabida en una vida consagrada al bien universal.³⁶² La lista de cosas a las que muchos prosélitos creerían que deberían renunciar incluye gran parte de lo que les apetece a los seres humanos, e incluye cosas cuya renuncia casi cualquier persona experimentaría como un sacrificio descomunal y constante. Habría que mencionar explícitamente también la frustración que en el caso de muchos prosélitos del imparcialismo se derivaría del sentimiento de carecer por completo de libertad.³⁶³ El imparcialismo —a diferencia de la moralidad común— se caracteriza por la eliminación de la categoría de lo supererogatorio y se caracteriza también por la **omnilegislación moral**, es decir, por no dejar ninguna decisión al arbitrio del agente —salvo en la pequeña medida en la que haya alguna vez dos o más opciones óptimamente benéficas en virtud de un empate entre los valores globales de éstas—.³⁶⁴ Muchos de dichos prosélitos serían conscientes de esto y experimentarían, como consecuencia, una opresiva sensación de ausencia total de libertad de elección. Por último, sobre la base de las reflexiones anteriores conjeturo que muchos prosélitos del imparcialismo estarían íntimamente convencidos de que a ellos mismos los beneficiaría la muerte, que les vendría bien morir, y experimentarían el grado de frustración que se corresponde con estar convencido de esto a la vez que creen que tienen la obligación moral de seguir vivos.

Es cierto que es imaginable proponerse maximizar el bien de todos, renunciar a gran parte de las cosas que casi todas las personas desean y, de todas formas, no vivir con un grado extremadamente alto de frustración; y alguna persona probablemente conseguiría hacer real esto que es imaginable. Mas presumo que en cualquier mundo parecido al nuestro serían muy escasos los prosélitos del imparcialismo que lograrían hacer esto.

(2) Suscribir el imparcialismo favorece, por un lado, sentimientos como la depresión, la desesperación y el sentimiento de impotencia y, por otro lado, la ansiedad. En primer lugar, al tener como meta el maximizar el bien de todos, muchas personas ansiarían acabar con incontables males innecesarios. Pero serían conscientes de que esto les es ampliamente imposible y, en consecuencia, al menos sus auténticas *aspiraciones* tenderían a tener como objeto un cambio mucho más factible. Así pues, muchos

³⁶² Cf., por ejemplo, Kagan, *Limits of Morality*, p. 360: «[...] there is no question that promoting the good would require a life of hardship, self-denial, and austerity».

³⁶³ Cf. Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 277.

³⁶⁴ Cf. Scheffler, *Human Morality*, pp. 122-3; Cullity, *Moral Demands of Affluence*, p. 111-2.

prosélitos del imparcialismo aspirarían a acabar con una porción más o menos pequeña de los males innecesarios sin llegar a aspirar a eliminar una porción tan pequeña que ésta les pareciera insignificante. Algunos podrían aspirar, *con mayor o menor consciencia y sin precisión*, a acabar con un 1% de lo malo; otros con un 5%, y otros con un 0,05%. Pero todas estas aspiraciones serían astronómicamente irrealistas. Si alguien consiguiera realizar la difícil tarea de evitar en cada una de las vidas de 10 personas el 20% del malestar innecesario, este resultado equivaldría a evitar en las vidas de las personas que existen ahora el 0,000000003% del malestar innecesario. Esta última cifra es de las que son tan pequeñas que la mente humana difícilmente consigue hacerse una vaga idea de a qué se refieren. Ahora bien, aspirar a acabar con una porción perceptible de los males innecesarios —deseando acabar con una porción mucho mayor— y año tras año no conseguir hacer nada remotamente parecido generaría en muchas personas algún sentimiento al menos cercano a la desesperación o la depresión.

Por otra parte, muchas personas sentirían una responsabilidad extremadamente pesada al pensar que (1) está en sus manos evitar unos males gravísimos, (2) tienen la obligación moral de evitar todos los que puedan y (3) deben escoger bien a fin de evitar los más graves y no desperdiciar el tiempo, etc. Además, muchas personas pensarían a menudo en retrospectiva que han cometido errores muy importantes (escogiendo acciones bastante subóptimas). Vivir así generaría mucha ansiedad.

(3) Cada prosélito del imparcialismo se formaría una idea de cómo debería vivir, pero en muchos casos iría observando que no consigue ni mucho menos vivir en conformidad con esta idea, que su comportamiento real contrasta mucho con el que cree que *debería* adoptar.³⁶⁵ Tal desfase podría generar mucho desprecio hacia uno mismo, vergüenza y otros sentimientos afines.³⁶⁶ Si en las sociedades donde el código moral imperante parece mucho menos exigente que el imparcialismo ya hay muchas personas que se desprecian mucho a sí mismas, parece que la creencia en el imparcialismo bien podría dar lugar a una cantidad muy grande de autodesprecio.

(4) La preconización pública del imparcialismo corre el riesgo de hacer que muchas personas sean severas para con los demás, lo cual perjudicaría notablemente a ambas partes.³⁶⁷ Numerosos prosélitos del imparcialismo seguramente llegarían a la conclusión

³⁶⁵ Cf. Griffin, *Value Judgement*, pp. 87-92.

³⁶⁶ Cf. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 484, 489.

³⁶⁷ Cf. Mill, *Utilitarianism*, p. 271 (chap. II).

de que el modo en el que vive la mayoría de las personas dista mucho de ser moralmente aceptable, y tal conclusión favorecería mucho la severidad.

En suma, sobre la base de los cuatro puntos anteriores parece que podemos concluir que la creencia en el imparcialismo probablemente sometería a muchos prosélitos de esta teoría a diversas presiones psicológicas muy acusadas. No nos hemos fijado específicamente en el caso de los niños, pero merece la pena al menos mencionar que el suyo parece especialmente problemático.³⁶⁸

(5) Cabe mencionar en último lugar el peligro de que la preconización del imparcialismo mine la adhesión de los oyentes a la moralidad en general.³⁶⁹ Para que esta preconización logre su objetivo, en general se tiene que conseguir sustituir la lealtad a la moralidad positiva por una lealtad al imparcialismo. Al intentar operar esta sustitución de lealtades, se corre el riesgo de debilitar la primera lealtad sin lograr consolidar la segunda, dejando así a los oyentes sin ninguna lealtad fuerte. En cuanto a la segunda lealtad, por motivos que ya hemos visto es muy difícil engendrar en otros una fuerte adhesión al imparcialismo. Además, muchos oyentes podrían acabar considerando la observación de los dictados del imparcialismo como un comportamiento meramente ideal, uno que no tenemos realmente la obligación moral de alcanzar porque de hecho nadie se comporta así —salvo quizá algún «santo»— y porque las personas corrientes tampoco somos en realidad capaces de comportarnos así. En cuanto a la lealtad inicial de los oyentes a la moralidad positiva, el intento de reemplazar esta lealtad con la segunda seguramente engendraría dudas sobre la razonabilidad de la primera, dado que no se pueden albergar ambas lealtades a la vez y dado que la defensa del imparcialismo requiere una crítica de la moralidad positiva. Además, esta crítica que engendraría dudas sobre la moralidad positiva contendría elementos que tenderían a engendrar dudas sobre la legitimidad de cualquier código

³⁶⁸ Cf., v. gr., Griffin, *Value Judgement*, p. 91. Griffin sostiene que, si intentáramos inculcarle a un niño una preocupación perfectamente imparcial por el bien de todo el mundo, «We should be too likely simply to produce an emotional wreck».

³⁶⁹ Cf., v. gr., Urmson, «Saints and Heroes», p. 706; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 469; Mackie, *Ethics*, pp. 131-2; Gert, *Morality*, pp. 247, 265: «To hold that morality requires everyone to follow [not just the moral rules but also] moral ideals [which “concern lessening the amount of harm or evil suffered by those protected by morality”] is a misguided attempt to encourage such action. It is more likely to provide an excuse for those who wish to dismiss morality as impractical or too difficult for ordinary human beings like themselves».

moral. Por ejemplo, muchos oyentes podrían terminar pensando: «Si es posible que mi adhesión inicial a la moralidad positiva haya sido equivocada, también es posible que adherirme al imparcialismo sea un error». Todas estas dudas ciertamente pueden tener algunas consecuencias buenas, pero también pueden tener consecuencias negativas considerables por disminuir el acatamiento de importantes normas morales.

6.2.4. Hasta ahora hemos considerado varios motivos de peso por los que concluir que la preconización pública del imparcialismo empeoraría las cosas. Ahora bien, si hay no sólo motivos favorables a tal conclusión sino también algún motivo de peso favorable a la conclusión contraria, el motivo más importante de este segundo tipo seguramente sería el de que esta preconización aumentara en general los actos de beneficencia. Pero me parece que hay estrategias para promover la beneficencia que serían más eficaces que la preconización del principio último del imparcialismo, que es de carácter maximizador.³⁷⁰ Me parece que en general resultaría más productivo (1) preconizar la vaga idea de que en general no tomamos a los demás suficientemente en consideración, que en general deberíamos darles más peso del que ahora les damos, y (2) fomentar de diversas formas la experiencia de la compasión.

La primera de estas dos medidas aboga por un cambio en la delimitación actual de las categorías de lo obligatorio y lo supererogatorio, sosteniendo que la parte de la beneficencia que es considerada como supererogatoria debe disminuir y la parte que es considerada como obligatoria debe aumentar. Sin llegar ni a afirmar ni a negar el principio último (maximizador) del imparcialismo, esta medida supone afirmar que deberíamos incorporar a nuestras vidas un grado mayor de beneficencia. Al no afirmar que sea obligatoria la maximización del bien de todos, se evita en gran medida la larga lista de problemas que probablemente resultarían de la preconización del imparcialismo y que hemos considerado en los tres apartados precedentes. En cuanto a cómo defender

³⁷⁰ Cf., v. gr., Singer, *Practical Ethics*, p. 246; Kagan, *Limits of Morality*, p. 397; Unger, *Living High & Letting Die*, pp. 156-7: «[...] it's my hope that, fairly soon, there'll be written for the public a reader-friendly book that [...] will promote, in many readers, conduct that's well-aimed at lessening distant suffering. || Especially as its intended audience wouldn't be philosophically sophisticated, in such a book it would be badly counterproductive, I'm well aware, ever to so much as suggest even a moderately high standard, rather than a standard rather more readily reached, for people's voluntary contributions toward efficiently lessening serious suffering». Q. v. también nota 369.

una beneficencia mayor, se podría tratar de conseguir que la generalidad de las personas apreciara mejor el bien que está en condiciones de generar, fuera más consciente del mal que puede evitar y apreciara mejor la importancia relativa de sus opciones, algunas de las cuales tienen consecuencias muy importantes y otras de las cuales no.

La primera medida pretende incrementar la beneficencia cambiando los *juicios* morales sobre cuál es el nivel mínimo de beneficencia moralmente aceptable. En cambio, la segunda pretende aumentar la beneficencia por medio de un cambio psicológico bastante diferente, a saber, el desarrollo mayor del *sentimiento* de preocupación por el mal ajeno. Una de las grandes ventajas del desarrollo de este sentimiento es que contribuye notablemente a disminuir la disonancia psicológica entre las inclinaciones y el deber percibido en los casos en los que éste es un deber de beneficencia.

Sobre la base de las reflexiones del presente apartado y de los tres anteriores, presumo que el imparcialismo se censura a sí mismo con respecto a un grupo representativo de cualquier sociedad occidental del presente, pasado reciente o futuro próximo y con respecto a la mayoría de los individuos en este contexto.³⁷¹ Pero el imparcialismo no apostata de sí mismo con respecto a todas las personas. Por ejemplo, seguramente no lo hace con respecto a la mayoría de los poco numerosos imparcialistas ilustrados que puede haber en el mencionado contexto. Así pues, el imparcialismo está conforme con el **esoterismo moral**, esto es, está de acuerdo con que algunas personas crean en el imparcialismo al tiempo que se opone a que estas personas preconicen el imparcialismo públicamente.

En adelante podemos incluir entre los casos de **incorrección optimizada** aquellas acciones que las personas que suscriben el código moral público de mayor valor de preconización realizan al acatar este código y que son incorrectas según el imparcialismo.

6.3. • EL CÓDIGO MORAL DE MAYOR VALOR DE PRECONIZACIÓN PÚBLICA

Podemos llamar al código moral que tiene el mayor valor de preconización pública **código moral público imparcialista**. En consonancia con las consideraciones

³⁷¹ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 489-90; Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 40-3.

anteriores, el código moral público imparcialista tendría las siguientes características. Este código les resultaría a la mayoría de las personas más creíble que el imparcialismo. También sería mucho menos lacónico que el imparcialismo: proporcionaría diversas pautas claras. Y éstas serían más o menos simples. Es necesario que un código moral público sirva para todas o casi todas las personas. Así pues, sería fácil de entender y enseñar. También sería capaz de hacer frente de forma relativamente eficaz a las imperfecciones humanas mencionadas más arriba. Seguramente convendría que sus exigencias no sobrepasaran en mucho los límites motivacionales de la inmensa mayoría de las personas.³⁷² Por otra parte, sería imprescindible que generara más seguridad y menos desconfianza de lo que probablemente lo haría la preconización pública del imparcialismo. Así pues, incluiría, entre otras cosas, los deberes negativos necesarios para obtener tal resultado, pero probablemente sin llegar al absolutismo. Por último, creo que este código *recomendaría* vivamente la beneficencia, encareciendo la importancia vital de ésta. Puede que declarara *obligatorio* un nivel de beneficencia mayor que el exigido por la moralidad positiva, pero seguramente distaría mucho de declarar como obligatoria la beneficencia maximizadora prescrita por el imparcialismo.

Creo que se pueden describir de forma sucinta y bastante acertada las normas del código moral público imparcialista simplemente diciendo que son similares a las pautas prácticas del imparcialista ilustrado, si bien hay alguna diferencia no desdeñable entre aquéllas y éstas. Una de las diferencias consiste en que la pauta práctica de beneficencia suscrita por el imparcialista ilustrado seguramente prescribe un grado de beneficencia mayor que el prescrito por la norma correspondiente dentro del código moral público imparcialista. Otra diferencia digna de mención reside en que muchas de las normas del código moral público imparcialista seguramente constituyen no pautas prácticas sino deberes *pro tanto* con umbrales altos, deberes que son verdaderos factores morales y que, por lo tanto, no deben conceptualizarse como meros instrumentos prácticos. Así pues, creo que el código moral público imparcialista sería de carácter deontológico e incluiría, entre otras cosas, restricciones deontológicas de umbral alto.

³⁷² A la compleja cuestión de cuáles son precisamente los límites motivacionales de las personas no cabe prestarle la debida atención aquí (q. v. nota 382).

Por otra parte, también se puede describir concisamente este código moral diciendo que es similar a la moralidad común.³⁷³ Que estos dos códigos sean similares es de esperar, dado que la génesis y el mantenimiento de la moralidad común seguramente se deben ante todo a la utilidad social de ésta. La discrepancia más destacable entre estos dos códigos estriba en sus posturas en relación con el fomento del bien ajeno. El código moral público imparcialista probablemente propugna con bastante más fuerza la beneficencia y es probablemente menos tolerante con grados altos de desentendimiento del bien ajeno.³⁷⁴

El código moral público imparcialista incluye más que un criterio de evaluación de una multiplicidad de reglas morales. Incluye también un criterio de evaluación de diversas características psicológicas, que deben armonizar con aquella evaluación. Entre otras cosas, esta segunda evaluación incorpora al código moral público la prescripción de una tendencia a ni siquiera contemplar la opción de trasgredir ciertas normas como, por ejemplo, la de la no maleficencia.³⁷⁵

Podemos usar la expresión **código legal imparcialista** para designar el conjunto de las leyes cuya promulgación resultaría óptimamente benéfica. Sobre la base de las reflexiones del presente capítulo, presumo que la parte central de este código sería muy similar al grueso de los códigos legales positivos que cuentan con la aprobación de la moralidad común. Entre otras cosas, conviene reparar en que, de implantarse el código legal imparcialista, habría muchas acciones cuya suboptimificidad se debería parcialmente a su prohibición por parte de este mismo código. Así pues, habría algunas acciones subóptimas que en ausencia de éste código serían óptimas —tales como ciertas acciones de maleficencia—.

6.4. • LA ACEPTABILIDAD DEL ESOTERISMO MORAL

Parece bastante seguro que el imparcialismo no es el código moral con mayor valor de preconización pública y que el imparcialismo no se opone al esoterismo moral. ¿Hay

³⁷³ También es similar a las reglas morales propuestas por defensores del consecuencialismo de la regla. *Q. v.* nota 283.

³⁷⁴ Cf. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 40.

³⁷⁵ Cf. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 185; Griffin, *Value Judgement*, p. 160.

que rechazar el imparcialismo precisamente por esto?³⁷⁶ Señalaré sucintamente algunas razones por las que creo que habría que responder de forma negativa a esta pregunta. Para hacer referencia a la circunstancia consistente en que el código moral verdadero no coincida con el código moral de mayor valor de preconización pública, podemos usar la expresión *divergencia entre la verdad y la preconizabilidad*.

En primer lugar, una buena razón por la que no rechazar el imparcialismo por su esoterismo se halla en los argumentos a favor del imparcialismo expuestos en la sección 4.3.

En segundo lugar, puesto que la divergencia entre la verdad y la preconizabilidad resultaría bastante problemática para el género humano, algunas personas podrían pensar que esta divergencia no se da porque suponen que todo —incluida la moralidad misma— está hecho a nuestra medida, está hecho de forma máximamente apropiada para el ser humano. Ahora bien, tal suposición parece errónea porque parece que hay muchas cosas que no están hechas a nuestra medida, por ejemplo: las catástrofes naturales, los desórdenes mentales, la ignorancia extrema e *ineludible* de las primeras generaciones de *homo sapiens*, la extinción del Sol, etcétera.³⁷⁷ Así pues, no creo que esté justificado partir del supuesto de que la condición humana no incluya facetas muy problemáticas para seres como nosotros, como, por ejemplo, la divergencia entre la verdad y la preconizabilidad.

En tercer lugar, parece claro que la verdad de un hecho empírico no asegura que darlo a conocer al gran público sea ni beneficioso en general ni sensato.³⁷⁸ Supongamos que alguien sabe cómo confeccionar de forma fácil un veneno que, mezclado con comida, resulta indetectable por la víctima y mata sin dejar rastro. En pocas palabras, supongamos que alguien conoce una manera fácil de matar con impunidad. Parece claro que esta persona conoce una verdad empírica que no sería ni beneficioso ni sensato poner en conocimiento del gran público divulgándola, *e. g.*, en el periódico. Algunas personas saben de modos relativamente fáciles de construir bombas, pero seguramente

³⁷⁶ Cf. Baier, *Moral Point of View*, p. 100 ff.; Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, pp. 45-52; Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 489-90; Rawls, *Theory of Justice*, pp. 133, 181; Gert, *Common Morality*, pp. 8, 161.

³⁷⁷ Opino que existen males cuya eliminación mejoraría el universo, pero no cabe defender esta tesis aquí y adentrarnos en el llamado problema del mal. (Si existen tales males, este no es el mejor de los mundos posibles.)

³⁷⁸ *Q. v.* nota 345.

no conviene que emprendan una campaña para divulgar estos conocimientos. O consideremos un ejemplo bien diferente: supongamos que alguien sabe cómo los padres pueden determinar de forma fácil el sexo de sus hijos. En ciertas culturas en el mundo la generalización de este conocimiento podría desembocar en un desequilibrio enorme entre la población masculina y la femenina que seguramente sería mucho peor para todos que una población más equilibrada. Estos ejemplos y otros respaldan con fuerza la tesis de que puede ser conveniente no divulgar una verdad porque la conveniencia del conocimiento de la verdad depende al menos en parte de las consecuencias buenas o malas de este conocimiento. Es cierto que la verdad de esta tesis no implica, con rigor lógico, la verdad de la tesis de que hay verdades normativas cuya preconización no sería conveniente, pero sí apoya esta segunda tesis.

En cuarto lugar, el imparcialismo no parece tener la culpa de la conveniencia de censurarse a sí mismo: la autocensura de esta teoría parece deberse no a un defecto de la teoría sino a limitaciones humanas: la falta de objetividad, el egoísmo, el amoralismo (*q. v. apdo. 1.3.3.*)... Si el ser humano realmente siguiera las prescripciones del imparcialismo, no habría «víctimas» (*q. v. apdo. 4.3.3*) y a la humanidad le iría inmejorablemente bien en el sentido de que le iría todo lo bien que resulta factible. Si el imparcialismo manda no preconizar públicamente el imparcialismo mismo, es sólo porque esta autocensura sería, por culpa de nuestras limitaciones, mejor para nosotros. De hecho, si en el futuro el ser humano se desarrolla lo suficiente, el imparcialismo dejará de censurarse a sí mismo.

En quinto lugar, si el imparcialismo no sirviera en ninguna medida para descubrir el contenido de un código moral público apropiado —apropiado al menos según el imparcialismo—, ciertamente el imparcialismo parecería rechazable por ser incompleto; pero el imparcialismo no omite aportarnos un criterio que, en conjunción con los hechos no normativos, determina el contenido del código moral público más apropiado. Es cierto que a veces en la práctica la utilidad de este criterio puede ser bastante limitada, pero lo que limita su utilidad son nuestras imperfecciones.

Por último, el principio último del imparcialismo es un criterio de corrección —en el sentido del término «corrección» propio del imparcialismo— que pretende expresar, entre otras cosas, la verdad sobre qué acciones conviene hacer y omitir, *habida cuenta de todo lo relevante*. Este principio último ni pretende servir como código moral público ni pretende servirle a nadie como criterio para la toma de la mayoría de las

decisiones. Así pues, este principio no cae en la incoherencia de pretender cumplir estas funciones que seguramente no puede cumplir adecuadamente.

Las sanciones y el imparcialismo

7.1. • INTRODUCCIÓN Y CUESTIONES PRELIMINARES

El objetivo principal de este breve capítulo —cuya temática es quizá un poco más amplia de lo que su título da a entender— es el de esbozar las implicaciones del imparcialismo en relación con (1) las evaluaciones positivas y negativas de las acciones y de las personas, (2) los elogios y reproches y (3) los premios y castigos. Esto sirve para, entre otras cosas, esclarecer más a fondo el uso de los términos «correcto» e «incorrecto» dentro del contexto del imparcialismo; y, por otra parte, contribuye al logro de los objetivos de los capítulos 8 y 9. Para mayor brevedad, nos centraremos ante todo en los reproches y elogios y en cierta medida también en los castigos y premios. Afortunadamente, gran parte de lo que se dirá sobre los reproches y elogios será, *mutatis mutandis*, extensible a las evaluaciones positivas y negativas, y especialmente a los castigos y premios. Para hacer que la exposición sea más fácil y sucinta, a menudo sólo hablaré explícitamente de las acciones —y no de las acciones y de las personas— y sólo de las acciones ajenas —y no de las de uno mismo—.

Para hacer referencia simultáneamente a (1) las evaluaciones positivas (negativas) de las acciones y de las personas, (2) los elogios y reproches, y (3) los premios y castigos, podemos emplear la expresión *respuestas valorativas positivas (negativas)*. Podemos emplear el término *refuerzo positivo* para hacer referencia simultáneamente a los elogios y premios, y el término *refuerzo negativo* o el término *sanción* para hacer referencia simultáneamente a los reproches y castigos. No emplearé los términos «reproche», «castigo» y «sanción» para hacer referencia a las acciones más toscas a las que estos términos pueden referirse sino para hacer referencia a las más sabias, las más sensatas, a las que pueden referirse al ser empleados en un sentido amplio.

A excepción de la última sección de este capítulo, de nuevo hablaré desde el punto de vista del imparcialismo, salvo indicación contraria.

7.2. • IMPLICACIONES IMPARCIALISTAS PARA LAS RESPUESTAS VALORATIVAS

7.2.1. Empecemos por algunas ideas fundamentales. El principio último del imparcialismo difiere del código moral público imparcialista porque aquél pretende expresar una verdad a la que éste pretende adecuarse *a la vez que* se adecua a diversas exigencias prácticas —tales como la necesidad que tienen los códigos públicos de hacer frente a diversas flaquezas humanas y a diversas formas inevitables de ignorancia—. Ahora bien, como los refuerzos positivos y negativos casi siempre tienen un carácter interpersonal y a menudo tienen un carácter parcial o plenamente público, estos refuerzos deben adecuarse en gran medida a las mismas exigencias prácticas a las que el código moral público imparcialista debe adecuarse. Así pues, es de esperar que los refuerzos positivos y negativos prescritos por el imparcialismo armonicen en gran medida con el código moral público imparcialista —el cual es, según una conclusión nuestra del capítulo anterior, similar a la moralidad común—. Entre los elementos del código moral público imparcialista con los que estos refuerzos seguramente serán en gran medida congruentes, los más dignos de mención son (1) el nivel de exigencia de beneficencia que es moderado en comparación con el del imparcialismo mismo, (2) el deber *pro tanto* de abstenerse de engaño que tiene un umbral alto y (3) otros importantes deberes *pro tanto* de umbral alto.³⁷⁹

La corrección de las respuestas valorativas sólo depende de su productividad benéfica relativa, *i. e.*, de si las consecuencias de éstas son óptimamente benéficas o no.³⁸⁰ Por lo tanto, la corrección de las respuestas valorativas no viene determinada, ni siquiera en parte, por el estatus moral de las acciones a las que dichas respuestas se dirigen. Así pues, por ejemplo, en todos los casos en los que responder con un refuerzo negativo a una acción correcta tendrá las mejores consecuencias, responder así sería correcto. No obstante, la corrección de las respuestas valorativas sí depende *indirectamente* de las acciones mismas a las que responden, *en la medida en la que* esta

³⁷⁹ Si el imparcialismo incluye una teoría perfeccionista del interés propio según la cual el conocimiento es en sí mismo bueno para nosotros, la armonía entre el imparcialismo y la moralidad común será mayor que en el caso de las otras teorías del interés propio.

³⁸⁰ Cf., v. gr., Parfit, *Reasons and Persons*, p. 35; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 428; Moore, *Ethics*, p. 97; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», p. 53.

corrección viene determinada por unas consecuencias cuya naturaleza es influida por la naturaleza de estas acciones. En muchos casos esta influencia es sustancial.

La corrección de una respuesta valorativa no depende tampoco de que la respuesta sea «merecida» o no —suponiendo que sea posible que algo sea, en rigor, merecido alguna vez—. El llamado merecimiento no es un factor moral según el imparcialismo. Sin embargo, es muy limitada la medida en la que en la práctica el imparcialismo permite que las sanciones se disocien de la culpabilidad o de algo similar a ésta.³⁸¹

Aquello que en adelante llamaremos *la utilidad principal* de las sanciones y de los refuerzos positivos consiste en que (1) estos últimos inducen a las personas —tanto a los agentes como a los espectadores— a repetir las acciones que han sido objeto de refuerzos positivos y (2) aquéllas inducen a las personas a suprimir las que han sido objeto de sanciones.

En relación con las respuestas valorativas, la naturaleza del criterio de corrección del imparcialismo da lugar a diversas posibilidades lógicas en las que conviene reparar aunque éstas no se hagan realidad nunca o casi nunca. Es una posibilidad lógica que sea óptimamente benéfico reprocharle a alguien (1) un acto que constituye un caso de incorrección optimizada o (2) la preconización del imparcialismo —reprochársela por razones pragmáticas y a pesar de las epistémicas— o (3) una acción que no hizo o (4) una creencia verdadera o (5) una acción óptimamente benéfica... Para encontrar un ejemplo de esta última posibilidad, podríamos pensar en unas circunstancias hipotéticas en las que un robo sería óptimamente benéfico y reprochárselo al ladrón también lo sería por lo que hemos llamado «la utilidad principal de las sanciones». Para hallar un ejemplo de la posibilidad 4, podríamos imaginar un caso hipotético en el que un terrorista rechaza la norma de la no maleficencia precisamente por considerarla incompatible con el carácter maximizador del principio último del imparcialismo.

7.2.2. Hay diversos factores importantes, aparte de los básicos ya mencionados, que determinan qué debería ser objeto de reproche y qué no.

Seguramente no resulta casi nunca óptimamente benéfico reprocharles a otros ni la omisión de acciones óptimas cuya realización se encuentra más allá de los límites motivacionales de la generalidad de las personas, ni la realización de acciones

³⁸¹ Digo «o de algo similar a ésta» para atender a la posibilidad de que, por no existir el libre albedrío propiamente dicho, no exista la culpabilidad en toda la extensión del término.

subóptimas cuya omisión se encuentra más allá de estos límites.³⁸² Por un lado, al menos en gran medida, la utilidad principal de los reproches no puede darse en estos casos. Por otro lado, en estos casos los reproches a menudo tendrían malas consecuencias, como, *e. g.*, el malestar a corto plazo y la hipocresía a largo plazo.³⁸³ Por último, conviene mencionar que al intentar estimar los límites motivacionales de otras personas, es imprescindible tener presente hasta qué punto pueden haber tenido un pasado muy diferente del nuestro y, en consecuencia, ser profundamente diferentes de nosotros.

Es muy improbable que sea óptimamente benéfico que un imparcialista ilustrado muestre disconformidad con el *carácter* de otro imparcialista ilustrado cuando aquél cree que éste ha cometido un error de cálculo estratégico, si bien puede ser útil que el primero intente explicarle al segundo la naturaleza del supuesto error. En el caso de los imparcialistas ilustrados, un error de cálculo estratégico normalmente no se debe a un defecto notable de carácter sino más bien a una falta ineludible de conocimiento, así que es improbable que reprocharles un error de este tipo sirva para mejorar su carácter. Por otra parte, siempre se debería tener presente que los errores de cálculo estratégico son

³⁸² Las acciones cuya realización se encuentra dentro de los límites motivacionales de las personas no agotan el conjunto de las acciones que las personas *pueden* (*q. v.* sec. 2.2) realizar. Por ejemplo, cualquier persona que se encuentra en unas circunstancias similares a las de Gandhi puede —en el sentido técnico del término— comportarse como él, pero tal comportamiento excede los límites motivacionales de casi todas las personas.

Un partidario del determinismo puede definir la expresión «límites motivacionales» de una forma que es coherente con su postura determinista. En primer lugar, podemos decir que algo es una *posibilidad histórica* si y sólo si ha ocurrido o ocurrirá. Ahora bien, en gran medida ignoramos qué acciones son históricamente posibles. No obstante, hay una amplia gama de tipos de acciones que, desde nuestra perspectiva aquejada de grandes limitaciones cognoscentes, parecen probablemente históricamente imposibles precisamente por las características motivacionales que las personas parecen tener, y hay otra amplia gama de tipos de acciones que no lo parecen. El partidario del determinismo puede afirmar que las acciones pertenecientes a la primera de estas dos gamas son las que están más allá de los «límites motivacionales». Si este partidario del determinismo suscribe el imparcialismo, también puede afirmar que, *e. g.*, reprocharle a alguien la omisión de una acción que va más allá de sus «límites motivacionales» probablemente será poco útil porque este reproche probablemente no conseguirá evitar omisiones similares en el futuro.

³⁸³ Cf. Pettit, «Consequentialist Perspective», p. 164.

con frecuencia difíciles de identificar y que, en consecuencia, en muchos casos nadie sabe realmente qué constituye un error y qué no.³⁸⁴

En general no conviene reprocharles a otros —ya sean imparcialistas ilustrados o seguidores del código moral público imparcialista— las acciones que son casos de incorrección optimizada, ya que lo normal es que intentar evitar este tipo de incorrección resulte contraproducente. Entre otras cosas, en general no conviene reprocharles a los seguidores del código moral público imparcialista las acciones que son correctas según este código pero son incorrectas según el imparcialismo mismo.

Por otra parte, las trasgresiones importantes del código moral público deberían ser reprochadas casi siempre, incluidas muchas de las que son correctas según el imparcialismo. Es imprescindible para el bien de todos defender este código moral y motivar a las personas a seguirlo. Por otra parte, se deberían reprochar y castigar casi todos los desacatamientos del código legal imparcialista, incluidos muchos de los desacatamientos que son correctos según el imparcialismo. Así pues, entre otras cosas, casi cualquier acto notable de maleficencia debería ser reprochado y, en muchos casos, castigado.

Para el uso óptimo de los refuerzos positivos y negativos, es importante tomar en consideración, en la medida de lo posible, el carácter de las personas. El carácter de cada persona es una parte decisiva de la génesis de sus acciones. Por lo tanto, resulta muy útil conocer el carácter de las personas y resulta muy útil influir positivamente en él en el caso de que tenga aspectos contraproducentes para el bien de todos. Como el carácter se revela de forma notable en los motivos de las acciones, también resulta muy útil conocer éstos.

Aunque una acción haya sido correcta, puede ser óptimamente benéfico reprocharle a su agente el motivo por el que la realizó, y puede ser no sólo óptimamente benéfico sino también muy benéfico, es decir, no sólo meramente más benéfico que las demás opciones sino también muy productivo según criterios imparcialistas. Por otra parte, supongamos que los motivos de un agente son inmejorables pero el agente se equivoca en sus decisiones.³⁸⁵ En este caso, el agente sólo se equivoca por falta de información —no por un defecto de motivación—, así que un reproche que implica cierta

³⁸⁴ Cf. Donagan, *Theory of Morality*, p. 201; Smart, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», pp. 53-4.

³⁸⁵ Cf. Moore, *Ethics*, pp. 95, 98.

condenación de su carácter seguramente resultaría contraproducente y la respuesta óptima seguramente consistiría en proporcionarle simplemente la información que precisa.

A menudo resulta óptimo alabar acciones óptimas pero también con frecuencia resulta óptimo alabar acciones subóptimas. Por ejemplo, resulta óptimo alabar muchas acciones que, sin llegar a ser óptimas, suponen ir más allá del nivel de beneficencia de la generalidad de las personas y que son consideradas como «supererogatorias» por la conciencia moral media.³⁸⁶

Por otra parte, hay muchas acciones óptimas que seguramente resulta contraproducente alabar. Entre estas acciones figuran muchas para las que no suele faltar motivación, tales como evitar chocar con los peatones que andan por la misma acera o cepillarse los dientes. Alabar acciones de este tipo tendería a minar la eficacia de alabar las acciones especialmente benéficas para las que la motivación sí falta a menudo.

7.3. • CONCLUSIONES

En este capítulo hemos visto diversos factores que hacen que las respuestas valorativas prescritas por el imparcialismo se asemejen a las prescritas por la moralidad común, si bien es cierto que ésta apenas se ha mencionado explícitamente. Hemos visto que en una medida muy importante es incorrecto (1) criticar la omisión de acciones óptimas y la realización de acciones subóptimas cuando evitar aquélla o ésta excede los límites motivacionales de la generalidad de las personas, (2) reprocharles a los imparcialistas ilustrados los errores de cálculo estratégico, (3) reprocharles a éstos o a cualquier otra persona las acciones que son casos de incorrección optimizada —y, por ende, reprochar el acatamiento subóptimo del código moral público imparcialista—, (4) reprender a las personas cuyos motivos son correctos. Además, hemos concluido que en gran medida es correcto (5) alabar acciones subóptimas ampliamente consideradas como supererogatorias y (6) reprocharles a otros las trasgresiones del código moral público imparcialista y el desacatamiento del código legal imparcialista. Estas y otras facetas del

³⁸⁶ Cf. Sidgwick, *Methods of Ethics*, pp. 221, 492-3.

imparcialismo hacen que las prescripciones de éste acerca de las respuestas valorativas sean parecidas a las prescripciones de la moralidad común acerca de lo mismo.

No obstante, hay que reconocer que la mayoría de las personas que suscriben la moralidad común seguramente rechazarían enérgicamente la postura imparcialista acerca de la naturaleza de la justificación de las prescripciones acerca de las respuestas valorativas. Para ser más preciso, estas personas seguramente juzgarían errónea la postura imparcialista de que la corrección de toda respuesta valorativa viene determinada y justificada exclusivamente por su valor global relativo. El motivo principal del rechazo de esta postura imparcialista reside probablemente en el sentimiento de que la corrección de una respuesta valorativa es en realidad condicional en el sentido siguiente: una respuesta valorativa negativa/positiva no puede ser correcta a no ser que la acción o la faceta del agente a la que la respuesta responde sea incorrecta/correcta. Esta postura probablemente se debe ante todo al sentimiento —ciertamente muy común— de que el estatus moral de las respuestas valorativas tales como los reproches o los castigos depende directamente de si éstas son *merecidas* o no. Dicha postura se debe probablemente también al sentimiento —también ciertamente muy común— de que la corrección de las respuestas valorativas tales como las evaluaciones positivas y las negativas depende, al menos en parte, *directamente* de si éstas faltan o no la verdad. Recuérdesse que el imparcialismo niega esto, sosteniendo que la corrección de, *e. g.*, una evaluación negativa —como, *e. g.*, la de que cierta acción fue incorrecta— depende exclusivamente de su productividad benéfica relativa, y no de su valor de verdad. En suma, *grosso modo*, la mayoría de los adeptos a la moralidad común sentirían, de forma pre-reflexiva, que la evaluación puramente consecuencialista de las respuestas valorativas es errónea porque este tipo de evaluación niega la condición de factor moral tanto al merecimiento como a la objetividad que consiste en la adecuación de los juicios, creencias, etc. a aquello sobre lo que versan.

Creo que quizá esta postura pre-reflexiva está equivocada. A lo mejor la objetividad en sí misma no es *en rigor* un fin último, aunque la objetividad tiene sin duda un valor instrumental muy grande. Y quizá el merecimiento, en toda la extensión de la palabra, no exista porque carezcamos de libre albedrío.³⁸⁷ Si este fuera el caso, ayudaría mucho a

³⁸⁷ Cf. Parfit, *On What Matters*, pp. 258-72; Sidgwick, *Methods of Ethics*, bk. 1, chap. 5; Honderich, «Determinism as True...»; Honderich, *How Free Are you?*; Nagel, *View From Nowhere*, chap. 7; Nagel, *What Does It All Mean*, chap. 6; Libet, «Do We Have Free Will?»;

vindicar el imparcialismo ante la mencionada postura pre-reflexiva y otras posturas mucho más desarrolladas. En todo caso, aunque algunas de las reflexiones presentadas en la presente investigación pueden contribuir un poco a la resolución de estas cuestiones, no resulta en absoluto factible intentar resolverlas aquí. Tal intento nos desviaría mucho de nuestro camino.

Banks y Pockett, «Benjamin Libet's Work on the Neuroscience of Free Will»; Blackburn, *Think*, chap. 3; Hodgson, «Quantum Physics, Consciousness, and Free Will»; Pereboom, «Living Without Free Will»; Walter, «Neurophilosophy of Free Will»; Schopenhauer, «Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad»; Moore, *Ethics*, chap. 6... *Q.* v. la bibliografía para más textos pertinentes.

Las restricciones deontológicas y el imparcialismo

Our moral inhibitions might get in bad repair by our making thinkable (a matter of argument, calculation, weighing) what should not be.

JAMES GRIFFIN: *Value Judgement*³⁸⁸

8.1. • INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos centramos en cuestiones relacionadas con la objeción que con mayor frecuencia se le hace al imparcialismo. Según esta objeción, el imparcialismo prescribe realizar actos de maleficencia inmorales, actos que no prescribiría si no careciera de las restricciones deontológicas apropiadas.³⁸⁹ Puesto que en adelante nos centraremos precisamente en las restricciones deontológicas que limitan la medida en la que se les puede hacer daño a las personas persiguiendo el bien de todos, en adelante podemos usar la expresión **restricciones deontológicas en sentido restringido** o la expresión **restricciones deontológicas tout court** para hacer referencia a este tipo de restricciones. Cuando puntualmente haga falta volver al antiguo sentido de esta expresión, usaremos la expresión **restricciones deontológicas en sentido amplio** (*q. v. apdo 2.3.1, subapdo. 7*).

Existen razones de peso por las que desear fervientemente evitar hablar de la maleficencia supuestamente prescrita por el imparcialismo; hasta hay buenas razones por las que detestar hablar de este tema. En nuestro mundo se cometen incontables actos de maleficencia que son claramente inmorales no sólo según el imparcialismo sino también según la moralidad común y según cualquier otra teoría ética que cuente con un

³⁸⁸ Pág. 160.

³⁸⁹ Cf., v. gr., Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, pp. 19-32; McCloskey, «Examination of Restricted Utilitarianism», esp. pp. 468-9; Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 28 ff.; Rawls, *Theory of Justice*, p. 22 ff.; Williams, «Critique of Utilitarianism», esp. pp. 98-9, 105; Nagel, *Mortal Questions*, pp. 53-74.

número considerable de partidarios dentro del campo de la filosofía moral. Hablar de la maleficencia supuestamente suscrita por el imparcialismo puede tener la nefasta consecuencia de contribuir a que se debilite la repulsa intensa que se suele sentir hacia los mencionados actos y otros actos subóptimíficos y a que se perpetre un mayor número de estos actos (*q. v. sec. 6.2*), a pesar del amplio acuerdo que hay sobre su inmoralidad. Mas vamos a tener que ocuparnos explícitamente de este tema porque resulta necesario para poder evaluar la solidez de la postura imparcialista.

Este capítulo se divide en cuatro secciones. En la segunda, se exponen diversas implicaciones importantes del imparcialismo que probablemente harían que en cierta medida esta teoría les pareciera menos objetable a muchos partidarios de la moralidad común y de otros códigos morales que incluyen restricciones deontológicas. Tomando nota de estas implicaciones entenderemos mejor el imparcialismo y evitaremos el error de dirigirle objeciones que no le son aplicables. En la tercera sección, intentaremos reflexionar de forma crítica sobre los pareceres condenatorios que en muchos casos las personas tienen al considerar supuestos contraejemplos del imparcialismo que pretenden describir actos óptimamente benéficos de maleficencia inmorales y mostrar, de esta forma, que el imparcialismo debe ser rechazado por su falta de restricciones deontológicas. En la cuarta y última sección, intentaremos identificar diversos requisitos que en la medida de lo posible cualquier defensa de las restricciones deontológicas debería cumplir.

Es importante recalcar que no argumentaré en contra del imparcialismo ni en este capítulo ni en el siguiente y que estos dos capítulos sirven ante todo para exponer diversas consideraciones que creo que no son decisivas por sí solas pero que conviene tener en cuenta antes de criticar el imparcialismo. Es en el capítulo 10 donde consideraremos algunas críticas al imparcialismo.

A mi leal saber y entender, llegar a una conclusión bastante clara acerca de la validez del egoísmo racional resulta mucho menos arduo y bastante más factible que hacer lo mismo con respecto al imparcialismo. A causa de esta dificultad, no será posible impedir que algunas de las reflexiones y conclusiones del presente capítulo, del siguiente y, especialmente, del último tengan un carácter más dubitativo y una mayor provisionalidad que, por ejemplo, las conclusiones sobre el egoísmo racional presentadas en el capítulo 3.

Cuando se presenta la objeción de que el imparcialismo debería ser rechazado por carecer de restricciones deontológicas y prescribir actos de maleficencia inmorales,

normalmente se expone un supuesto contraejemplo del imparcialismo cuya descripción se parece, por ejemplo, a la situación que hemos llamado «el caso de los trasplantes» (q. v. apdo. 6.2.1). Como esta situación es típica, podemos centrarnos en ella a modo de ejemplo. Ahora bien, conviene hacer algunas observaciones sobre la misma.

Nuestra descripción del caso de los trasplantes no incluye la suposición de que el imparcialismo prescriba salvar a las personas *A*, *B*, *C*, *D* y *E* (matando a *F*, que es la única forma de salvar a los cinco); si bien es cierto que cuando un detractor del imparcialismo describe este caso o uno análogo *supone* que el imparcialismo prescribe matar a *F* o hacer algo análogo. Pero, como nuestra descripción no incluye esta suposición, no damos por supuesto, sin más, que matar a *F* sea, de entre todas las acciones posibles, la óptimamente benéfica. Esa acción bien podría no ser óptima porque, por ejemplo, la prensa se terminaría enterando si se realizara. En la siguiente sección, cuando sea oportuno, veremos más explicaciones posibles dignas de mención.

Con cierta frecuencia será útil poder hacer referencia sucintamente a un caso de trasplantes al que se ha añadido la suposición explícita de que salvar a los cinco sí es la opción óptimamente benéfica. Para referirnos a este caso usaremos la expresión **el caso de los trasplantes de supuesta maleficencia óptima** o la expresión **el supuesto contraejemplo de los trasplantes**, según lo que se quiera enfatizar.

Como ya se ha podido entrever, la expresión «el caso de los trasplantes» no hace referencia en realidad a una sola situación sino a numerosas situaciones de las que la descripción de ese caso puede predicarse acertadamente. Dicho de otro modo, la mencionada expresión se refiere a cualquier situación que tiene en común con el caso de los trasplantes los elementos que se mencionan explícitamente en la descripción de este caso. Esta descripción puede predicarse tanto de diversas situaciones que son tales que resulta óptimamente benéfico salvar a los cinco como de diversas situaciones que son tales que no resulta óptimamente benéfico hacerlo. Un ejemplo del primer conjunto de situaciones puede hallarse en una situación que, por una parte, contiene todos los elementos del caso de los trasplantes y, por otra, es de tal naturaleza que salvar a los cinco no resultaría óptimamente benéfico porque la prensa se enteraría de lo sucedido. A la vista de estas reflexiones, podremos emplear, sin contradicción, expresiones como «casos de trasplantes» o «un caso de trasplantes».

Quizá convenga mencionar que supondremos que la expresión «un caso de trasplantes» no incluye entre sus referentes muchas de las situaciones que en rigor sí encajan en la descripción de este caso pero se alejan mucho del tipo de situación en el

que se suele pensar al leer o realizar esta descripción. Por ejemplo, supondremos que dicha expresión no incluye entre sus referentes una situación en la que (1) matar a *F* sirve no sólo para salvar a *A*, *B*, *C*, *D* y *E* sino también para salvar al resto de los habitantes de la Tierra y (2) no hay otra forma de salvar a estas personas. No es que no vayamos a considerar en ningún momento situaciones de este tipo (*q. v. infra.*, *e. g.*, apdo. 8.4.2); es sólo que por ahora nos centraremos en situaciones mucho más similares a las que se suelen tener en mente al traer a colación un caso de trasplantes o al oír hablar de un caso de trasplantes.

La descripción del caso de los trasplantes se hace desde el punto de vista de un *cognoscente privilegiado* puramente imaginario. En efecto, este *cognoscente* sabe, *e. g.*, que ciertas personas se encuentran en un caso de trasplantes, pero ninguna persona real sabría nunca con certeza si ella u otra persona se encuentra en uno de estos casos, ya que nunca sabría, *e. g.*, (1) que no hay otro modo de salvar a los cinco o (2) que los órganos de *F* servirían con toda seguridad para salvar a *A*, *B*, *C*, *D* y *E*. *A fortiori*, nadie que simplemente presuma estar en un caso de trasplantes sabría si sería óptimamente benéfica la elección de intentar salvar a cinco personas por medio de un daño mortal para otra persona, puesto que ni sabría si se dan las circunstancias 1 y 2, ni sabría otras muchas cosas importantes —de las cuales veremos algunos ejemplos en el apartado 8.2.4 cuando sea más oportuno—. (El autor no quisiera afirmar que tal ignorancia constituya la única razón legítima por la que no intentar salvar a las cinco personas de la forma mencionada.)

Resultará útil disponer también de un término para designar cualquier situación que nos podría *parecer* un caso de trasplantes, ya lo sea o no: **caso aparente de trasplantes**. Si queremos mentar exclusivamente los casos que parecen ser un caso de trasplantes sin serlo, podemos usar la expresión **los casos meramente aparentes de trasplantes**.

Gran parte de lo que constituye, en el presente contexto, lo esencial del caso de los trasplantes y lo esencial de otros muchos casos que se presentan como contraejemplos del imparcialismo puede describirse de la siguiente forma:

Si una persona —llamémosla *el agente*— causa a otra persona un daño grave —el *daño menor*—, el agente evitará que un grupo de personas sufra un *daño mayor*. Si el agente no causa el daño menor, con toda seguridad se producirá el daño mayor.

Esta es una descripción de elementos comunes a los casos que llamaremos **los casos análogos (al de los trasplantes)**. Tenemos que completar esta descripción añadiendo

algunas precisiones. Supondremos que en estos casos el daño mayor no es muchísimo más grande que el menor, de tal forma que en estos casos el tamaño del mayor en comparación con el tamaño del menor es al menos un poco parecido al tamaño del mayor en comparación con el tamaño del menor en el caso de los trasplantes; dicho de otra forma, supondremos que en los casos análogos el tamaño del mayor y el tamaño del menor son proporcionales o, al menos, no muy poco proporcionales al tamaño del mayor y al tamaño del menor en el caso de los trasplantes. También supondremos que al menos a primera vista los casos análogos son, al igual que los casos de trasplantes, casos que les parecerían a la mayoría de las personas contraejemplos del imparcialismo. Así pues, supondremos, *e. g.*, que un caso como el siguiente *no* constituye un caso análogo:

Un policía conseguirá parar a alguien que ahora mismo está asesinando aleatoriamente a personas a su alrededor, si y sólo si el policía hiere gravemente al asesino.

En los casos análogos también supondremos, al igual que en el caso de los trasplantes, que el daño menor no es lo que espontáneamente se consideraría como una mera consecuencia indirecta (*side effect*) de tratar de evitar el daño mayor.³⁹⁰ Por último, supondremos que, al igual que el caso de los trasplantes, los casos análogos no parecen ser casos puramente hipotéticos o extremadamente excepcionales sino casos en los que es al menos remotamente posible que alguien que conocemos se encuentre alguna vez.

8.2. • IMPLICACIONES DEL IMPARCIALISMO

Antes de rechazar el imparcialismo por algún presunto contraejemplo parecido al caso de los trasplantes, habría que tomar en consideración las siguientes implicaciones de la teoría.

8.2.1. El código legal imparcialista seguramente prohíbe a todos los médicos que se encuentran en casos de trasplantes salvar a las personas *A*, *B*, *C*, *D* y *E*, tanto en los casos en los que salvarlas constituye una elección subóptima como en los que constituye la óptima (*q. v. sec. 6.3*). Este código seguramente prohíbe también intentar salvar a los

³⁹⁰ Así pues, el caso del tranvía no es un caso análogo.

cinco en los casos meramente aparentes de trasplantes. En cuanto a los casos análogos y a los análogos meramente aparentes, me parece que sin excepción o casi sin excepción en estos casos el código legal imparcialista prohíbe al agente evitar o intentar evitar el daño mayor (causándole el daño menor a la primera persona).

Es cierto que no habría que olvidar que una acción que es ilegal según el código moral imparcialista puede ser correcta según el imparcialismo mismo. Pero tampoco habría que olvidar que en la medida en la que el código legal imparcialista se encuentra representado por el código legal positivo, el código legal imparcialista forma parte del conjunto de factores que determinan el estatus moral de las acciones según el imparcialismo mismo. Y el código legal imparcialista seguramente tiene mucho en común con los códigos legales positivos que cuentan, al menos en gran medida, con la aprobación de la moralidad común.

8.2.2. Puesto que el código moral público imparcialista —el cual guarda un gran parecido con la moralidad común— no exige una beneficencia maximizadora y contiene restricciones deontológicas relativamente sencillas de umbral alto, este código prohíbe a los médicos salvar a los cinco en cualquier caso de trasplantes y prohíbe intentar salvar a los cinco en cualquier caso meramente aparente de trasplantes. Además, si son acertadas las conclusiones de las secciones 6.2 y 6.3, conviene, según el imparcialismo, que la mayoría de nosotros seamos seguidores no del imparcialismo sino del código moral público imparcialista y que tengamos el psiquismo que este último prescribe. Por lo que se refiere a los casos análogos y los análogos meramente aparentes, puede decirse algo similar a lo dicho en relación con los casos de trasplantes. Además, por último, obsérvese que es probable que no haya ningún caso aparente de trasplantes ni ningún caso análogo aparente en el que un agente con un psiquismo óptimo según el código moral público imparcialista actuaría de una forma que la moralidad común condenaría sin dudas.

8.2.3. Dadas las conclusiones de la sección 7.2, en casi cualquier caso real o meramente aparente de trasplantes sería incorrecto según el imparcialismo que alguien les reprochara a los médicos no salvar a los cinco. Esto es así tanto para los casos en los que salvarlos no constituiría la elección óptima como para aquellos en los que sí.

Por otra parte, tanto el código moral público imparcialista como el código legal imparcialista exigen la imposición de sanciones severas a cualquier médico que salve a

los cinco en un caso de trasplantes o intente salvarlos en un caso meramente aparente de trasplantes (tanto si salvarlos o intentar salvarlos es la elección óptima como si no). Lo mismo puede decirse con respecto a incontables casos análogos reales y meramente aparentes.

8.2.4. Gran parte de los que se dedican a la filosofía moral han pasado mucho tiempo reflexionando sobre supuestos contraejemplos del imparcialismo y de otras teorías similares. No obstante, entre las situaciones reales que guardan alguna similitud con las situaciones descritas en estos contraejemplos, son muy excepcionales las situaciones en las que la acción mayoritariamente considerada como la intuitivamente inmoral realmente coincide con la óptimamente benéfica. Consideremos el caso de los trasplantes a modo de ejemplo.

En primer lugar, se dan pocos casos auténticos de trasplantes. Vimos algunos de los motivos en la sección anterior. En segundo lugar, se dan incluso menos casos en los que salvar a los cinco constituye la elección correcta según el imparcialismo habida cuenta de todo lo relevante. En efecto, para que esa elección sea realmente la óptimamente benéfica, se tienen que cumplir diversas condiciones que es improbable que se cumplan conjuntamente, *e. g.*: (1) que no se entere nadie de las circunstancias de la muerte de *F*: ningún familiar suyo, ningún amigo suyo, ningún otro paciente, ningún médico no implicado en su muerte, ninguna de las cinco personas salvadas, etc.; (2) que cada médico y enfermero necesario para salvar a *A*, *B*, *C*, *D* y *E* esté de acuerdo con los demás en mantener el silencio para siempre o desconozca cómo se ha salvado a los cinco; (3) que salvar a los cinco no incite a ninguno de los participantes a realizar alguna vez una actuación remotamente similar que se terminaría descubriendo de alguna forma...³⁹¹ Si no se cumplieran estas tres condiciones y otras, se provocaría entre las personas un miedo considerable a ser instrumentalizado de alguna forma similar a como lo fue *F* —no sólo en los hospitales sino en otras muchas situaciones, y no sólo a manos de los médicos sino también de los políticos, científicos, visionarios y otros—.

Se pueden hacer observaciones similares con respecto a los casos análogos. De hecho, no sólo es improbable que uno se encuentre en un caso análogo en el que evitar el daño mayor sería realmente correcto según el imparcialismo, sino que no resulta fácil

³⁹¹ En rigor, habría que agregar al final de esta frase la puntualización «salvo en algunos casos muy, muy extraños».

ni siquiera pensar en una situación que constituya un ejemplo muy claro de un caso análogo de este tipo que acabo de describir y que realmente podría darse alguna vez en la vida real. En conclusión, al juzgar el imparcialismo no debemos perder de vista ni la escasez y ni la naturaleza de la maleficencia que el imparcialismo realmente aprueba.

8.2.5. En el apartado anterior nos hemos centrado en la cuestión de la frecuencia objetiva de la maleficencia óptima en casos de trasplantes y casos análogos, y allí concluimos que esta frecuencia es muy baja. Ahora bien, la frecuencia de la maleficencia que sería *subjetivamente* correcta desde el punto de vista de un imparcialista ilustrado sería incluso más baja que la frecuencia de la maleficencia realmente óptima: el número de casos de trasplantes en los que salvar a los cinco resultaría ser subjetivamente correcto desde el mencionado punto de vista es aún menor que el número de estos casos en los que salvar a los cinco sería realmente óptimo. Dicho de otro modo, es aún menor el número de casos en los que un imparcialista ilustrado concluiría que debería intentar salvar a los cinco.

Esto es así por diversos motivos. Primero, las disposiciones estables del imparcialista ilustrado armonizan con la pauta práctica de la no maleficencia, y esta pauta tiene un umbral de cuestionamiento muy alto (*q. v.* apdo. 5.2.2). Segundo, incluso si (1) el imparcialista ilustrado llegara a cuestionar dicha pauta práctica, (2) iniciara un cálculo estratégico, (3) el intento de salvar a los cinco realmente constituyera la elección óptima —algo que sólo un cognoscente privilegiado sabría— y (4) el imparcialista ilustrado se encontrara en unas circunstancias no puramente hipotéticas y no extremadamente excepcionales, creo que en un número no desdeñable de casos el imparcialista ilustrado se inclinaría a concluir que no debería intentar salvar a los cinco. En primer lugar, desde el punto de vista del imparcialista ilustrado, es enteramente previsible que, si intenta salvar a los cinco, se producirá la gravísima consecuencia inmediata que es la muerte de *F*; pero es menos previsible (1) que las cinco operaciones posteriores saldrían bien o (2) que los intentos de encontrar donantes no rendirían fruto a tiempo para ninguno de los cinco. En relación con el punto 2, obsérvese que, para alterar la naturaleza del cálculo estratégico acertado, basta con que los intentos rindan fruto para uno solo de los cinco. En segundo lugar y lo que es más importante, desde el punto de vista del imparcialista ilustrado, las consecuencias a largo plazo de intentar salvar a los cinco seguramente serían poco previsibles (dado que nos estamos centrando en casos no muy extraños); así que, si el imparcialista reflexionara sobre la situación,

seguramente concluiría que intentar salvarlos supondría correr el riesgo considerable de provocar unas consecuencias profundamente dañinas a largo plazo. Recuérdese hasta qué punto la situación epistémica del imparcialista ilustrado difiere de la del susodicho cognoscente privilegiado. *Mutatis mutandis*, las observaciones anteriores sirven también para innumerables casos análogos. En conclusión, una cosa es que de hecho sea óptimamente benéfico apartarse de la pauta práctica de la no maleficencia; otra diferente es que al imparcialista le *parezca* que debería hacerlo, y este segundo caso probablemente se daría con menos frecuencia que el primero.

Por último, para mayor claridad consideremos otro caso hipotético. Supongamos que los vendedores de lotería son empresas privadas que no destinan sus beneficios a ningún fin especialmente benéfico. Dado este supuesto, un imparcialista ilustrado probablemente nunca compraría un número de lotería —por las ínfimas probabilidades de ganar y por estar entregando el dinero a estas empresas—, aunque comprar el número de lotería que *será* el ganador probablemente sí sería una acción óptimamente benéfica —por todo el bien que fácilmente podría hacer destinando el premio a una buena causa—. Un imparcialista ilustrado evitaría *intentar* realizar esta acción probablemente óptima porque sería consciente de que nunca está en condiciones de *prever* el número ganador. Hay muchos casos —como el anterior y algunos casos de trasplantes— en los que sería subjetivamente incorrecto realizar una acción que claramente *podría* ser óptimamente benéfica. Además, hay muchos casos en los que lo subjetivamente correcto consiste en realizar una acción que se sabe que no es la óptima.³⁹²

8.2.6. Las disposiciones óptimas tienen un contenido óptimo —como, *e. g.*, una repulsa a hacer daño—, y cada una tiene un grado de fuerza óptimo. Ahora bien, incluso unas disposiciones *óptimas* pueden entrar en conflicto en ciertas situaciones. Por ejemplo, una disposición óptima de beneficencia y una disposición óptima de no maleficencia pueden entrar en conflicto en un médico benévolo cuando éste debe ponerle una inyección dolorosa a un niño asustado. Cuál sea de estas dos disposiciones la que prevalezca sobre la otra dependerá, al menos en parte, de cuál sea la más fuerte en esta situación. Ahora bien, entre las disposiciones que el imparcialismo prescribe

³⁹² Cf. Jackson, «Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection», esp. pp. 467-8.

tener está una disposición fuerte de *conscientiousness* o escrupulosidad moral, esto es, una disposición fuerte a hacer lo que uno mismo cree que debería hacer. Esta disposición óptima también puede entrar en conflicto con otras disposiciones óptimas en ciertas circunstancias. Además, es posible que pueda suceder que en alguno de estos casos una de estas otras disposiciones prevalezca sobre la disposición de escrupulosidad moral, llevando al agente a omitir hacer lo que él mismo cree que debería hacer. Cuando sucede esto —*i. e.*, cuando una disposición óptima prevalece sobre una disposición óptima de escrupulosidad moral—, podemos decir que se da un caso de ***akrasia inobjetable***. Cuando la disposición de la escrupulosidad moral y/o la disposición que prevalece sobre ésta no alcanza la perfecta optimificidad pero sí se acerca mucho, también podemos decir que se trata de un caso de *akrasia inobjetable*, puesto que es sumamente difícil que los seres humanos —incluidos los imparcialistas ilustrados (*q. v.* sec. 2.2)— tengan disposiciones estrictamente óptimas.

Aparte de la disposición de la escrupulosidad moral, la disposición que más nos interesa ahora mismo es la de la no maleficencia. Ahora bien, creo que la cuestión empírica de la medida en la que la adhesión al imparcialismo deja lugar a la *akrasia inobjetable* en la vida real es compleja y difícil, pero me parece que una disposición óptima de no maleficencia conduciría a un imparcialista ilustrado a la *akrasia inobjetable* al menos en algunas situaciones en las que la acción que le parece correcta sólo le parece probablemente correcta y sólo le parece un poco más benéfica que otra opción que no implicaría hacer daño a nadie. Supongamos, por ejemplo, que (1) un imparcialista ilustrado creyera estar en un caso excepcional de trasplantes y, además, (2) concluyera que es meramente probable que intentar salvar a los cinco sea lo que debería hacer pero (3) concluyera también que la segunda mejor opción no implicaría hacerle daño a nadie y no sería mucho menos benéfica que la opción de intentar salvar a los cinco. En este caso, dado el psiquismo que el imparcialismo mismo prescribe, el imparcialista ilustrado seguramente terminaría decantándose por la segunda mejor opción, al experimentar el horror, el espanto, que con toda seguridad le inundaría al contemplar de forma realista la perspectiva de realmente matar a *F*.

Más arriba concluimos que son pocos los casos de trasplantes en los que salvar a los cinco sería la elección óptimamente benéfica. Después concluimos que seguramente son aún menos frecuentes los casos de trasplantes en los que esta elección sería subjetivamente correcta. Ahora parece justificado añadir que, en razón de la posibilidad de la *akrasia inobjetable*, el conjunto de los casos de trasplantes en los que el

imparcialista ilustrado llegaría hasta el umbral de desacatamiento de la pauta práctica de la no maleficencia es incluso más pequeño que el conjunto de dichos casos en los que concluiría que debería apartarse de dicha pauta, es decir, más pequeño que el conjunto de dichos casos en los que apartarse de dicha pauta sería subjetivamente correcto.

8.2.7. Centrémonos en los derechos morales, en vez de los legales. Dado el modo en el que los derechos suelen conceptualizarse dentro del campo de la ética, en rigor no tenemos derecho a algo —como, *e. g.*, cierto grado de libertad—, si es moralmente permisible que otra persona nos prive de ese algo en cualquier caso en el que resultaría óptimamente benéfico hacerlo. Así pues, en rigor el imparcialismo niega la existencia de derechos. Por ejemplo, niega que en un caso de trasplantes de supuesta maleficencia óptima haya algún derecho que proteja a la persona *F* exigiendo un total de cuatro³⁹³ muertes innecesarias.

No obstante, si un profano en filosofía moral preguntara: «¿El imparcialismo reconoce que tenemos derechos?», responder sencillamente «No» induciría a error mucho más que responder sencillamente «Sí», es decir, la primera respuesta resultaría mucho más engañosa que la segunda. Esto es así por diversos motivos. Si al profano se le diera la respuesta negativa, no pensaría nada de lo siguiente aunque todo ello es seguramente cierto:

- (1) El imparcialismo respalda un código moral público y un código legal que otorgan derechos propiamente dichos y prescriben la imposición de sanciones a las personas que los conculcan.
- (2) Las sanciones que son correctas según el imparcialismo mismo coinciden en gran medida con las sanciones prescritas por los dos códigos antes mencionados, ya que según el imparcialismo en general deberíamos apoyar de forma pública estos códigos tanto explícita como implícitamente (*q. v. sec. 7.2*).
- (3) Entre la maleficencia que realmente tiene lugar en el mundo, es muy, muy escasa la que es tanto aprobada por el imparcialismo como desaprobada sin titubeos por la moralidad común. Considérese, por ejemplo, toda la violencia de la que los telediaros nos informan diariamente y que es condenada

³⁹³ Escojan lo que escojan los médicos, morirá al menos una persona, puesto que o morirán cinco o morirá una. Por lo tanto, que una muerte se produzca es necesario, inevitable. Por eso, si mueren cinco personas en vez de una, se producen cuatro muertes innecesarias y una necesaria.

rotundamente por la moralidad común. Toda esta violencia es condenada también por el imparcialismo.

- (4) Además, el imparcialismo mismo sostiene, como hemos visto, que conviene que seamos tales que no realizaríamos, ni mucho menos, todo acto óptimo de maleficencia.
- (5) En cuanto a las leyes y normas morales positivas que protegen nuestros llamados derechos, *grosso modo* el imparcialismo prescribe apoyarlas enérgicamente. Lo mismo puede decirse de, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

8.2.8. Por último, no olvidemos que, si alguien se encuentra en un auténtico caso de trasplantes de maleficencia óptima y llega a hacer lo que es correcto según el imparcialismo, no morirán cinco personas sino una, es decir, cinco veces menos personas.

8.3. • LA EVALUACIÓN DE LOS PARECERES DESFAVORABLES

Si, al oír la descripción del supuesto contraejemplo de los trasplantes o de un supuesto contraejemplo análogo, a alguien le parece que está mal matar a F , será importante que tenga en cuenta no sólo las implicaciones expuestas en la sección anterior sino también diversos factores que podrían viciar su juicio generando en él una impresión errónea, un parecer equivocado.

8.3.1. Se podría decir que el caso de los trasplantes describe explícitamente dos resultados entre los que elegir: (1) la muerte de una sola persona — F — o (2) la muerte de cinco — A , B , C , D y E —. Si se escogiera el primer resultado, la muerte de una sola persona (F) se produciría de una forma impactantemente inmediata y el momento en el que quedaría patente que se ha salvado la vida de las otras cinco personas (*i. e.*, el momento en el que se vería con claridad que las operaciones han tenido éxito) no llegaría hasta bastante tarde —como mínimo, muchas horas más tarde—. En cambio, si se escogiera el resultado 2, lo que se vería de forma llamativamente inmediata es que F sigue viviendo. Los fallecimientos inevitables no irían llegando hasta más tarde —quizá días o incluso meses más tarde—. Ahora bien, en general a los seres humanos lo inmediato los impresiona mucho más que lo lejano o lo meramente no próximo: en

general esto segundo llama mucho menos la atención que lo primero. Esta es seguramente una *parte* de la explicación de por qué muchas personas reaccionan ante un supuesto contraejemplo de trasplantes rechazando la opción de salvar a los cinco o, dicho de otro modo, la de matar a la persona *F*. *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse respecto de los casos análogos.

Pero lo lejano no es menos real que lo próximo, y no es menos importante simplemente por su falta de proximidad. Por lo tanto, nos aqueja una falta de objetividad si en el caso de los trasplantes lo próximo acapara nuestra atención *sólo* por su mayor cercanía. Es cierto que al ser humano le resulta natural centrarse en lo próximo y que por razones prácticas a menudo es muy útil hacerlo, pero la naturalidad y la utilidad de esta tendencia no parecen justificar mirar dicho caso a través de un tubo que nos hace centrar la atención en la muerte de *F* y reaccionar únicamente ante esta visión incompleta de la situación.

Podemos aprovechar estas reflexiones para intentar entender mejor por qué algunas personas se inclinan a suscribir el imparcialismo. Creo que en muchos casos se debe a que son vívidamente conscientes de (lo que creen que es) el mal, sufren con él y ansían eliminarlo, acabar con él —cualquier mal, ya sea cercano, *lejano*, propio o ajeno—. Y si no pueden eliminarlo todo, prefieren evitar todo lo que puedan... como, por ejemplo, evitar las cinco muertes.

8.3.2. Si, al oír la descripción del supuesto contraejemplo de los trasplantes (que incluye la suposición de que la opción de la maleficencia es la óptima), a alguien le parece que el imparcialismo se equivoca al afirmar que es correcto matar a *F*, puede que su impresión aparentemente antiimparcialista se deba a que en realidad no está reaccionando ante el caso descrito. Hay diversas razones por las que pensar que a muchas personas les sucedería esto.

(1) Una de ellas es que el caso en cuestión contiene supuestos *anómalos* y meramente *implícitos*, que se tienen que cumplir para que la opción de la maleficencia sea realmente la óptima.³⁹⁴ Son anómalos porque en la vida real rara vez se cumplen o no se cumplen nunca. Por culpa de este carácter anómalo, que a veces incluye la inverosimilitud, resultan *contraintuitivos*. Digo que son meramente implícitos porque no se mencionan en la descripción del caso en cuestión. Ahora bien, como no se mencionan

³⁹⁴ Cf. Rivera-López, «Use and Misuse of Examples in Normative Ethics».

y, además, son contraintuitivos, las personas que escuchan la descripción de un supuesto contraejemplo de los trasplantes no tenderían a pensar en ellos. Vimos varios ejemplos de esta clase de supuestos anómalos y meramente implícitos en los apartados 8.2.4 y 8.2.5, como, *e. g.*, el supuesto de que los médicos saben que nadie se enteraría de la naturaleza de las circunstancias de la muerte de *F*. Ahora bien, dado el carácter anómalo y meramente implícito de estos supuestos, es probable que, cuando alguien escucha la descripción del supuesto contraejemplo de los trasplantes, esta descripción evoque en él —de forma ciertamente muy vaga— casos mucho más corrientes que el caso realmente descrito, el cual es poco corriente ya que incluye la suposición de la maleficencia óptima. Así pues, si alguien escucha la descripción del supuesto contraejemplo de los trasplantes y, como consecuencia, se forma una opinión aparentemente antiimparcialista, es probable que ésta no constituya una reacción ante un auténtico caso de trasplantes de maleficencia óptima sino una reacción ante un caso mucho más común. Ahora bien, no podemos evaluar adecuadamente un supuesto contraejemplo del imparcialismo si no logramos pensar con lucidez sobre el genuino y ciertamente extraño caso al que se refiere el contraejemplo. En general lo mismo puede decirse con respecto a los casos análogos.

Cuando se describe una situación con el objetivo de que sirva como contraejemplo del imparcialismo, se pretende provocar una opinión que discrepa de lo que prescribe esta teoría. Si, ante la descripción del supuesto contraejemplo de los trasplantes, la reacción aparentemente antiimparcialista se debe a estar pensando en realidad en otros casos mucho más comunes, esta descripción seguramente no genera un auténtico contraejemplo. Esto es así porque, por lo que se refiere a estos casos mucho más comunes, el imparcialismo mismo seguramente concuerda con la reacción aparentemente antiimparcialista, esto es, está de acuerdo en rechazar las acciones que son identificadas —equivocadamente— como óptimamente benéficas. En efecto, hacer algo parecido a intentar salvar a los cinco sólo resultaría óptimamente benéfico en unos casos muy excepcionales en los que se cumplen unos supuestos que no suelen cumplirse.

(2) Veamos ahora una segunda razón. Una parte de la descripción del supuesto contraejemplo de los trasplantes es la afirmación de que la situación descrita es tal que resulta correcto matar a *F* según el imparcialismo. Ahora, al oír esta afirmación, casi todo el mundo malinterpretaría de forma muy notable el término «correcto». Como consecuencia, atribuiría a la mencionada afirmación diversas implicaciones que en

realidad no tiene. Entre tales errores de atribución, me parece que los más importantes y los más comunes consistirían en suponer que, si el imparcialismo declara que cierta acción es correcta, entonces también declara que (1) es correcto declarar públicamente que la acción es correcta, (2) es correcto que la acción sea legal, (3) la acción es subjetivamente correcta,³⁹⁵ (4) es correcto ser el tipo de persona que sopesaría la opción de realizarla, (5) es incorrecto sancionar a alguien que la realiza y (6) un agente inmejorable la realizaría (en vez de «caer» en un caso de incorrección optimizada). Ahora bien, si lo que nos lleva a rechazar la idea de que es correcto salvar a los cinco es precisamente uno de estos seis errores de atribución, nuestro rechazo carecerá de fundamento.

(3) Creo que en general los seres humanos se resisten a reconocer la realidad de los hechos especialmente malos. Algunas veces son más o menos inconscientes de éstos, a pesar de las evidencias. Muchas otras veces de alguna forma reconocen estos hechos a medias. En este segundo caso, con frecuencia sus declaraciones dan a entender que existe un grado de reconocimiento de los hechos mucho mayor del que realmente se da.³⁹⁶ Hay muchos ejemplos de esta tendencia humana a la «negación» (*denial*).³⁹⁷ Por ejemplo, cuando alguien recibe la noticia de que está en fase terminal, a menudo su primera reacción es la «negación».³⁹⁸

Ahora bien, el caso de los trasplantes nos presenta una situación que es irremediabilmente horrible: hagan lo que hagan los médicos, se producirá un gran mal. En consecuencia, creo que muchas personas de alguna forma se resisten a reconocer plenamente la verdadera naturaleza de la situación. Estas personas no se hacen del todo cargo de la disyuntiva a la que se enfrentan los médicos y, en consecuencia, no abordan la situación con pleno realismo. Pero ineluctablemente hay que escoger entre una muerte y cinco: no hay más opciones. Ahora bien, si alguien no está en condiciones de enfrentarse a la situación con pleno realismo, no estará en condiciones de formarse un juicio sobre qué debería hacerse en ella.

Por último, obsérvese que las personas que no se hacen completamente cargo de la situación seguramente tenderán a preferir la opción que desde su punto de vista se

³⁹⁵ Cf., v. gr., Hare, *Moral Thinking*, pp. 133, 135.

³⁹⁶ Cf. Rey, «Meta-atheism: Religious Avowal as Self-Deception».

³⁹⁷ Cf., v. gr., Bernstein *et al.*, *Psychology*, pp. 511, 545; Papalia y Wendkos, *Psicología*, p. 500.

³⁹⁸ Cf. el conocido modelo Kübler-Ross.

describiría como *supuestamente* dejar morir a los *supuestos* cinco. Digo «supuestamente» porque las mencionadas personas no acaban de hacerse cargo de la situación con realismo. Al menos una parte importante de la explicación de esta preferencia seguramente reside en que las cinco muertes les parecen menos seguras (aunque *ex hypothesi* no lo son) y éstas les resultan menos conmovedoras por carecer de la inmediatez de la muerte de *F*.

(4) Me parece que algunas personas están íntimamente convencidas —aunque no necesariamente de forma consciente— de que el acatamiento de ciertas normas como, *e. g.*, la de la no maleficencia siempre será para bien a la larga. Pero para hacerse plenamente cargo de la naturaleza del supuesto contraejemplo de los trasplantes, hay que ser capaz de suponer que a fin de cuentas el acatamiento de la norma de la no maleficencia realmente tendría peores consecuencias que su desacatamiento. Así pues, el mencionado convencimiento puede influir decisivamente en la impresión moral que la descripción del mencionado contraejemplo provoca.

8.3.3. Que una idea normativa sea percibida como benéfica seguramente contribuye en general a que sea tenida por verdadera (*q. v. apdo. 2.3.1, subapdo. 4*) y a que forme parte de la moralidad positiva. Esto tiene muchas consecuencias buenas; pero hay que añadir que es concebible que la tendencia a atribuir un valor de verdad positivo a las ideas benéficas conduzca a error, puesto que la alta productividad benéfica de una idea no implica que sea verdadera. Además, parece que en un mundo como este es bien posible que haya ideas normativas falsas pero notablemente benéficas (*q. v. cap. 6*). Ahora bien, la mencionada tendencia potencialmente problemática bien puede formar parte de la causalidad de algunos de nuestros propios pareceres. Por un lado, puede que nosotros mismos hayamos albergado esta tendencia. Por otro lado, puede que nuestros pareceres se deban en parte a la interiorización temprana de la moralidad positiva circundante cuya naturaleza seguramente se debe en parte a la mencionada tendencia.

Así pues, tenemos buenos motivos por los que mirar con recelo un parecer nuestro si (1) parece que éste podría deberse a la tendencia en cuestión y (2) parece haber algunas razones por las que rechazar nuestro parecer. Y tenemos motivos por los que sospechar que el parecer antiimparcialista del que hemos estado hablando cumple estas dos condiciones. Por lo que se refiere a la primera condición y a la posible productividad benéfica considerable del parecer antiimparcialista, recordemos que éste cumple con diversas exigencias meramente prácticas con las que el imparcialismo mismo no cumple

y, precisamente por eso, el imparcialismo hace que el código moral público imparcialista concuerde con este parecer antiimparcialista. Por lo que se refiere a la segunda condición y a las posibles razones por las que rechazar este parecer antiimparcialista, todas las razones que respaldan el imparcialismo apoyan tal rechazo.

En pocas palabras, tendemos a considerar como acertadas las ideas normativas aparentemente benéficas y esto nos puede llevar a rechazar equivocadamente el imparcialismo.

8.3.4. Por último, pasemos a una consideración que no tiende a vindicar el imparcialismo —como sí lo hacen las consideraciones de los apartados anteriores de esta sección—, pero tampoco tiende a refutar esta teoría. Algunos intentarían defender el imparcialismo frente a los pareceres desfavorables generados por el supuesto contraejemplo de los trasplantes, alegando que el mero hecho de que salvar a los cinco le *parezca* mal a uno no le da a uno *ninguna* razón por la que pensar que realmente está mal, *i. e.*, el que a ojos de uno las apariencias morales sean esas no le da a uno en ninguna medida una razón por la que pensar que realmente está mal. Pero, como sostuve en el capítulo 1, la defensa de cualquier postura moral tiene que recurrir, en última instancia, a apariencias —que bien podrían ser ciertas—, esto es, a cómo nos parecen las cosas. Así pues, el mencionado intento de defender el imparcialismo tiene que cambiar, al menos en cierta medida, de enfoque.

8.4. • REQUISITOS PARA UNA DEFENSA DE LAS RESTRICCIONES DEONTOLÓGICAS

Por unas razones u otras puede que a pesar de las reflexiones anteriores nos parezca probable que existan restricciones deontológicas. En consecuencia, podríamos preguntarnos cómo se justifican éstas —si es que realmente tienen justificación—. A fin de responder adecuadamente a esta pregunta, será útil tener presentes diversos requisitos que conviene cumplir, tales como evitar diversos errores y salvar diversas dificultades.

8.4.1. Creo que caeríamos en un error de estrategia de justificación si pretendiéramos defender las restricciones deontológicas apelando a algo que se considera como dotado de valor exclusivamente impersonal (digno de ser fomentado por todos). Por ejemplo, no valdría insistir, sin más, en la importancia impersonal del individuo o en su valor

impersonal (al menos en cierto sentido). A modo de ejemplo, consideremos el caso de los trasplantes. La persona *F* es un individuo pero las personas *A*, *B*, *C*, *D* y *E* lo son también. Por mucha importancia o valor que tenga *F* —quien sin lugar a dudas tiene mucha—, la multiplicación de esta importancia por uno es menor que la multiplicación de ésta por cinco.

Para la defensa de las restricciones deontológicas tampoco valdría simplemente sostener que los actos *mismos* de maleficencia son en sí mismos (impersonalmente) malos, se caracterizan por un gran disvalor impersonal, por ser el tipo de actos que son.³⁹⁹ Centrémonos, por ejemplo, en el tipo de acto de maleficencia que es el homicidio. Las restricciones deontológicas le prohíben a uno cometer un homicidio que evitará que otras dos personas cometan, cada una, un homicidio. Pero, si los homicidios sólo tuvieran disvalor impersonal, esto no estaría prohibido; puesto que un homicidio tiene un disvalor menor que el de dos.

La prohibición en cuestión constituye un ejemplo de la llamada **paradoja de la deontología**, la cual consiste en que las restricciones deontológicas en sentido amplio prohíben evitar incumplimientos de estas mismas restricciones incumpléndolas uno mismo.⁴⁰⁰ Así pues, en muchos casos las restricciones deontológicas no permiten la minimización de las trasgresiones de estas mismas restricciones. Los casos en los que estas restricciones sí permiten tal minimización son simplemente aquellos en los que el no trasgredir estas restricciones no conduce a otras personas a trasgredirlas.⁴⁰¹ En cuanto a las restricciones deontológicas que tienen umbral, éstas permiten la mencionada minimización en más casos pero no en todos.

Para la defensa de las restricciones deontológicas tampoco serviría simplemente apelar al mal causado inmediatamente por los actos de maleficencia, como, por ejemplo, lo malo de la muerte o del dolor.⁴⁰² Pero no sería nada extraño que se nos ocurriera esta estrategia vindicadora, puesto que, si nos preguntamos qué es lo que hace que esté mal hacerle daño a alguien, es fácil que se nos ocurra que lo que hace que esté mal debe de

³⁹⁹ Cf. Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 87 ff.

⁴⁰⁰ Cf., v. gr., Kamm, *Intricate Ethics*, p. 26.

⁴⁰¹ En rigor, habría que añadir «o, al menos, no conduce a más de una persona a trasgredirlas». Supongamos que, si y sólo si no las trasgrede, otra persona las trasgredirá. En este caso, tanto si las trasgrede como si no, en rigor minimizo las trasgresiones.

⁴⁰² Cf. Kagan, *The Limits of Morality*, pp. 27-8; Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 99. Por otra parte, cf. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 33.

ser lo malo del daño que se le hace a la persona. Pero la premisa de que este daño es malo no conduce, por sí sola, a la conclusión de que existan restricciones deontológicas. En efecto, esta premisa no lleva, *e. g.*, a la conclusión de que esté prohibido causarle daño a una persona si esta es la única forma de evitar que otras dos sufran daños iguales. Las restricciones deontológicas sí prohíben hacer esto, aunque el mal que se causaría al hacerlo sería dos veces menor que el mal que cualquier otra opción conlleva.

Para poner dos ejemplos más, tampoco valdría apelar a (1) la supuesta maldad impersonal de alguna característica del agente que realiza un acto de maleficencia —como, *e. g.*, la intención de causar un daño— o (2) la supuesta maldad impersonal de alguna relación que hay entre algunos actos de maleficencia y las víctimas inmediatas de éstos —como, *e. g.*, el tipo de relación que se da en ausencia de su consentimiento—. Apelar a alguna de estas dos ideas no conduciría a la paradoja de la deontología; y si no conduciría a esta paradoja, es que no conseguiría conducir a la conclusión de que existen restricciones deontológicas. Consideremos el primer caso a modo de ejemplo. La premisa de que la intención de causar daño es mala no conduce a la mencionada paradoja porque no lleva a la conclusión de que esté prohibido minimizar la existencia de tales intenciones actuando guiado por una de éstas.

8.4.2. No tiene límite la medida en la que las restricciones deontológicas absolutistas —*i.e.*, las que carecen de umbrales— prohíben hacer daño a alguien para evitar un daño mayor. En efecto, por pequeño que sea el primer daño —el menor— y por grande que sea el mayor, estas restricciones prohíben causar el menor para evitar el mayor. Por ejemplo, prohíben matar a *F* para evitar las muertes de *A*, *B*, *C*, *D*, *E* y 10 personas más o 10.000 ó 10.000.000.000 de personas más. Es más: prohíben hacerle un rasguño a *F* para evitar 10.000.000.000 de muertes reales precedidas de igual número de torturas prolongadas reales. No creo que en rigor esta postura sea plausible.⁴⁰³ Al igual que el egoísmo racional, esta postura desliga sin límite el estatus moral de ciertas acciones del bien de las personas.⁴⁰⁴ Y, al igual que el egoísmo racional, afirma que es moralmente lícito permitir *lo que sea* para que una persona no sufra un daño pequeño. Así pues, a mi

⁴⁰³ Creo que es atinado el tratamiento breve de esta cuestión que ofrece Hooker (*Ideal Code, Real World*, pp. 129-31), quien afirma, entre otras cosas: «All I can do is to offer test cases». Cf. también, *v. gr.*, Mackie, *Ethics*, pp. 167-8; Pettit, «The Consequentialist Perspective», p. 152.

⁴⁰⁴ En cuanto a los conceptos de la corrección y de lo bueno, *cf.*, *v. gr.*, Rawls, *Theory of Justice*, p. 30 *ff.*

entender son desacertadas las estrategias de defensa de las restricciones deontológicas que *implican* que existen restricciones deontológicas absolutistas y que, por ende, implican que no existen umbrales. Por eso, creo que se equivocaría cualquier estrategia que llegara, *e. g.*, a una de las siguientes conclusiones sencillas: (1) el consentimiento de alguien es *sin excepción* imprescindible para que esté permitido hacerle daño o (2) la intención de causar algo malo en sí debe evitarse *siempre*.

8.4.3. Afirmaciones como (1) «Les debemos respeto a todas las personas», (2) «Toda persona tiene valor inherente», (3) «Toda persona constituye un fin en sí mismo» son propias de algunos discursos deontológicos. Los términos clave de estas expresiones —«respeto», «valor inherente», «fin en sí mismo»— suelen conceptualizarse de tal forma que sencillamente por definición sería erróneo sostener que el imparcialismo (1) requiere que toda persona sea *respetada*, (2) reconoce el *valor inherente* de toda persona o (3) trata a toda persona como un *fin en sí mismo*. Hay que reconocer que va mucho más allá de los límites de la presente investigación intentar evaluar con detalle las diversas posturas deontológicas desde las que se emplean y se definen estos términos; pero se puede señalar que ninguna cuestión sustantiva se zanja por medio de una mera definición y que, dados los significados no técnicos de los términos en cuestión, no se comete un claro error semántico si se sostiene que de alguna manera el imparcialismo mismo (1) requiere que toda persona sea respetada, (2) reconoce el valor inherente de toda persona y (3) trata a toda persona como un fin en sí mismo. Así pues, creo que se puede sostener que, para demostrar la existencia de restricciones deontológicas, no bastaría con mostrar que (1) les debemos respeto a todas las personas, (2) toda persona tiene valor inherente o (3)... Más bien haría falta mostrar que sólo el acatamiento de unas restricciones deontológicas supone (1) respetar a los demás *de la forma adecuada*, (2) tratar, *de la forma adecuada*, a los demás como dotados de valor inherente y (3) tratarlos como fines en sí mismos *de la forma adecuada*. Por último, se podría añadir que hasta cabría sostener —para poner un solo ejemplo— que de alguna forma la mayoría de las teorías deontológicas *no* tratan a todo el mundo como un fin en sí mismo ya que, a diferencia del imparcialismo, éstas no exigen perseguir el bien de cada persona dándole al bien de cada una el mismo peso. En todo caso, hay que reconocer que tampoco se comete un claro error semántico si se sostiene que sí tratan a todo el mundo como un fin en sí mismo.

8.4.4. Será útil establecer un sentido técnico del verbo «permitir»: uno **permite** un evento cuando omite impedirlo aunque podía haberlo impedido.⁴⁰⁵ Obsérvese que un evento no puede ser un evento que uno *permite*, a menos que sea un evento que ocurrirá si uno no hace nada. Si alguien arroja a un bebé a una piscina, le *causa* la muerte; mientras que, si alguien se limita a mirar cómo un bebé gatea hacia la piscina y termina ahogándose o si ese alguien se limita a mirar cómo un niño tira al bebé a la piscina, entonces *permite* la muerte del bebé.

Podemos decir que las personas son ilimitadamente **inabandonables**, si nunca es moralmente lícito *permitir* que sufran un daño.⁴⁰⁶ La inabandonabilidad contrasta con la inviolabilidad porque esta última implica la prohibición de *causarle* o *hacerle* daño a alguien mientras que la primera implica la interdicción de *permitir* que alguien sufra un daño. Supongamos por un momento que las personas no son inviolables pero sí son ilimitadamente inabandonables. Dado este supuesto, en el extraño caso de los trasplantes los médicos no deberían *permitir* que *A*, *B*, *C*, *D* y *E* mueran aunque salvarlos presupone *causar* la muerte de *F*. Ahora supongamos que los médicos se encuentran en un **caso inverso**:

En un hospital hay una persona —*K*— que morirá si no se le somete a un tratamiento que requiere una gran cantidad de sangre, concretamente, la cantidad que contienen los cuerpos de cinco adultos juntos. Desafortunadamente, la sangre que *K* requiere es de un grupo sanguíneo rarísimo que sólo 5 personas aparte de *K* tienen. Si los médicos les extraen toda la sangre a estas cinco personas —*F*, *G*, *H*, *I* y *J*—, todas ellas morirán pero la sangre servirá para salvar la vida de *K*. No hay otra forma de salvar a *K*.

En este caso extraño, los médicos o bien *permitirán* una muerte o bien *causarán* cinco. Si seguimos suponiendo que las personas no son inviolables pero sí son ilimitadamente inabandonables, los médicos no deberían permitir que *K* muera aunque tienen que matar a *F*, *G*, *H*, *I* y *J* para salvar a *K*.

Cuanto mayor es la inviolabilidad de las personas, mayor tiene que ser su «abandonabilidad», puesto que, a medida que aumenta la inviolabilidad, aumenta también la medida en la que es moralmente obligatorio permitir que las personas sufran

⁴⁰⁵ Kagan, *Limits of Morality*, pp. 83-4. Como señala Kagan, puede que su uso de «allow» se aparte un poco del uso técnico más común. Cf., v. gr., Alexander y Moore, «Deontological Ethics».

⁴⁰⁶ Cf. Kamm, *Intricate Ethics*, p. 254.

daños en al menos ciertas situaciones. De forma análoga, cuanto mayor es la inabandonabilidad, mayor tiene que ser la «violabilidad». Por otra parte, tanto si existe cierto grado de inviolabilidad como si existe cierto grado de inabandonabilidad, el bien de una persona o unas personas puede tener precedencia sobre el de otra u otras personas por pesar más. El imparcialismo condena esta precedencia —por implicar que no todos los bienes tienen el mismo peso— y suscribe una *equiponderancia* de las personas que excluye tanto la inviolabilidad como inabandonabilidad. Podemos decir que las personas son **equiponderantes** si todas tienen el mismo peso de tal forma que *causar* daños y *permitir* daños sólo está moralmente permitido en la justa medida en la que es necesario para maximizar el bien de todo el mundo.

Es común pensar que las restricciones deontológicas y la inviolabilidad que éstas comportan confieren a las personas un estatus especial y más elevado. Y parece razonable pensar que las personas (y otros seres sintientes) tienen un estatus especial y elevado. Pero, dado que la inviolabilidad implica la «abandonabilidad», ¿por qué pensar que la inviolabilidad realmente eleva el estatus de las personas, en vez de rebajarlo? Y, ¿por qué pensar que es la inviolabilidad y no la inabandonabilidad la que lo eleva? Por otra parte, ¿por qué no pensar que es la equiponderancia la que lo eleva al máximo posible? En cuanto a las restricciones deontológicas, conviene que cualquier intento de justificarlas —como, *e. g.*, un intento que apela a un supuesto estatus especial de toda persona— incluya una explicación justificativa de la priorización de la inviolabilidad sobre la inabandonabilidad, priorización que forma parte de esas restricciones.

8.4.5. En la descripción de los casos análogos al de los trasplantes se mencionan tres grupos de personas: (1) el agente, (2) una persona al que éste podría causar un daño y (3) una pluralidad de personas a la que el agente podría evitar un daño (conjuntamente) mayor. Por lo que se refiere a estos casos, diremos que, desde la perspectiva del **velo de ignorancia local**, una persona sí sabe que pertenece o pertenecerá a uno de estos tres grupos pero no sabe a cuál.⁴⁰⁷

Hechas estas aclaraciones terminológicas, ahora consideremos un caso puramente hipotético. Llamémoslo el **caso análogo de las 10**.

⁴⁰⁷ Cf. Kamm, *Intricate Ethics*, p. 29; Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 242; Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

Diez personas, una de las cuales se llama María, saben con certeza que en breve se encontrarán en un caso análogo al de los trasplantes pero todas tienen puesto, por así decirlo, el velo de ignorancia local. El caso tiene las características siguientes y las diez lo saben. Si el agente, que es P_1 , mata a la persona P_{10} , salvará a las otras ocho personas: P_2, P_3, \dots, P_9 . Si no lo hace, las otras ocho morirán. Como las diez tienen puesto el mencionado velo, ninguna sabe a cuál de estos tres grupos pertenecerá. Cada una de las diez personas (incluida María) tiene que decidir si pactar con las demás personas que quien resulte ser el agente tratará a las nueve personas restantes como inviolables o si pactar que tratará a las nueve restantes como equiponderantes. Los pactantes cumplirán con lo pactado y todo el mundo lo sabe.

Si María, junto con las otras nueve personas, escoge la primera opción —la de la inviolabilidad—, sabe que ocho de las 10 personas morirán con toda seguridad y que ella tendrá un 80 por cien de probabilidades de figurar entre las ocho y, por lo tanto, de morir. Si escoge la segunda opción, sabe que siete personas menos morirán y que ella, al igual que cualquiera de las demás personas, tendrá sólo un 10 por cien de probabilidades de morir. Así pues, tanto si María tiene el objetivo imparcialista —el del bien de todos— como si tiene el objetivo egoísta (en sentido técnico), María escogerá la segunda opción —la de la equiponderancia—. Por último, obsérvese que lo mismo puede decirse con respecto a cualquier objetivo cuasiegoísta o cuasiimparcialista y también con respecto al objetivo altruista (*q. v. sec. 2.2 y apdo. 3.2.2, respectivamente*).

Además de resaltar el hecho de que el acatamiento del imparcialismo maximiza el bien de todos, las reflexiones anteriores ayudan a apreciar lo que este mismo hecho implica para el individuo: con respecto a un individuo cualquiera determinado, como promedio el acatamiento del imparcialismo por parte de cualquier persona (o grupo) seleccionada al azar redunda máximamente en beneficio del individuo. Por eso, María, al igual que cualquiera de las otras nueve personas, escogería la opción de la equiponderancia incluso si su objetivo fuese egoísta. Ahora bien, una defensa de las restricciones deontológicas y de la inviolabilidad que éstas conllevan será mejor si incluye alguna buena respuesta a las observaciones anteriores, esto es, una respuesta que explique por qué uno no debería proceder como si se hubiera establecido un pacto como el descrito antes que satisfaría, de la forma mencionada, tanto los objetivos egoístas como los cuasiegoístas, los cuasiimparcialistas y los imparcialistas.

8.4.6. Por último, una defensa de las restricciones deontológicas (y/o de los permisos deontológicos) también será mejor si la defensa resulta sólida a pesar de los argumentos a favor del imparcialismo expuestos en la sección 4.3.

Los permisos deontológicos y el imparcialismo

[...] los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio [...] dice: *De los hambrientos es el pan que tú tienes* [...]

TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*⁴⁰⁸

9.1. • INTRODUCCIÓN

9.1.1. En este capítulo nos centramos en cuestiones relacionadas con la segunda objeción que con mayor frecuencia se le hace al imparcialismo. Muchos filósofos están de acuerdo con esta segunda objeción y, por otra parte, esta objeción seguramente está contenida implícitamente en la moralidad común.⁴⁰⁹ Lo que afirma esta objeción es que el imparcialismo exige demasiado, es demasiado **exigente**, *grosso modo* porque carece de permisos deontológicos.

En cuanto a la organización de este capítulo, las cuatro secciones de las que se compone son análogas a las cuatro del capítulo anterior.

Al igual que el concepto «grande», el concepto «exigente» es relacional. Que algo sea o no sea exigente depende del marco de referencia. Ahora bien, a mi juicio, hay dos marcos principales de referencia en función de los cuales el imparcialismo parece

⁴⁰⁸ Tomo III, p. 549 (pte. II-II, c. 66, a. 7).

⁴⁰⁹ En cuanto a los filósofos, *cf.*, por ejemplo, Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 276; Scheffler, *Human Morality*, esp. p. 120 ff.; Nagel, *View from Nowhere*, esp. p. 201 ff.; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 150; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 15; Rawls, *Theory of Justice*, e. g., p. 178; Parfit, *Climbing the Mountain*, e. g., pp. 60, 75, 104. En cuanto a la moralidad común, *cf.*, e. g., Urmson, «Saints and Heroes»; Gert, *Common Morality*, pp. 22-6; Kagan, *Limits of Morality*, pp. 1-3; Pettit, «The Consequentialist Perspective», pp. 163-4; Slote, «Virtue Ethics», p. 190; Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 16; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 6; Scheffler, *Human Morality*, p. 122.

exigente: (1) el grado de exigencia de la moralidad común y (2) los supuestos grados de exigencia de las teorías éticas que cuentan con mayor adhesión. Y las dos razones siguientes son quizás las principales que hacen que el imparcialismo parezca exigente en comparación con estos dos marcos de referencia: (1) el imparcialismo parece exigir un grado de *abnegación* notablemente mayor que el exigido por estos marcos de referencia y (2) el imparcialismo parece acabar con la *autonomía* en mayor medida que estos marcos de referencia.⁴¹⁰

Podemos decir que una teoría ética elimina la **autonomía** en la medida en la que sus prescripciones limitan la libertad de elección, esto es, restringen el abanico de acciones moralmente permisibles. Una teoría ética concede una autonomía *ilimitada* sólo si no exige nada. Así pues, en realidad la moralidad común y las teorías éticas con mayor adhesión distintas de las teorías consecuencialistas imparcialistas acotan de forma muy sustancial la libertad de elección. En cuanto al imparcialismo, esta teoría elimina completamente la libertad de elección y, por ende, suprime enteramente la autonomía (salvo en la medida en la que las personas se hallan alguna vez ante la posibilidad de escoger entre dos o más acciones que tienen, de forma no meramente aparente, el mismo valor global). En efecto, el principio de beneficencia maximizador propio del imparcialismo implica en la práctica una omnilegislación (*q.v.* apdo. 6.2.3) que no deja ninguna decisión al arbitrio del agente.

Podemos usar de forma técnica la palabra **abnegación** para hacer referencia a la renuncia práctica al bien propio en beneficio del bien ajeno. Podemos emplear también, de forma similar, la palabra **sacrificio**. Este segundo término resulta útil porque, a diferencia del primero, se puede usar de forma contable, *e. g.*, en plural; además, a veces las connotaciones de este segundo término pueden ser más apropiadas.⁴¹¹ Para que una teoría no exigiera nunca ningún grado de abnegación tendría que permitirle siempre a cada individuo hacer todo aquello que resultaría máximamente ventajoso para él. El egoísmo racional es un ejemplo de una teoría que permite esto. En cambio, la moralidad común y todas las teorías éticas con mayor adhesión no permiten, ni mucho menos, tal

⁴¹⁰ Cf. Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, p. 31; Scheffler, *Human Morality*, p. 98; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, esp. pp. 20, 26.

⁴¹¹ Aunque en algunos contextos ambos términos tienen connotaciones similares (de virtud), resulta más fácil que las connotaciones del término «sacrificio» sean menos positivas. Por ejemplo, se puede decir que alguien hace sacrificios absurdos para poder comprarse un coche ostentoso.

grado de desentendimiento del bien ajeno. En efecto, todos estos códigos morales prescriben un grado sustancial de abnegación. Para ser más preciso, prescriben en una medida notable tanto *actos de abnegación* como *omisiones de abnegación*. Las omisiones de abnegación —o lo que también podemos llamar *omisiones abnegadas* para evitar confusiones— consisten en omitir un acto y renunciar así al bien propio en beneficio del ajeno.

Además del imparcialismo, las restricciones deontológicas exigen omisiones abnegadas en ciertas circunstancias. De hecho, en algunas circunstancias unas restricciones deontológicas absolutistas, o incluso unas que distan de ser absolutistas, pueden exigir una omisión abnegada que supone un sacrificio mucho mayor que el que el imparcialismo mismo habría exigido en las mismas circunstancias.⁴¹² Piénsese, por ejemplo, en unas restricciones que no permiten que una persona le cause a otra un daño pequeño aunque la primera persona no puede salvar su propia vida sin causar este daño.

Conviene señalar también que el grado de abnegación que el imparcialismo prescribe es contingente. Esto es así porque este grado de abnegación depende de la naturaleza de las circunstancias externas e internas al individuo. En lo que sigue, consideremos a alguien que, en cuanto a las circunstancias internas, no es nada excepcional. En cuanto a las circunstancias externas, supongamos primero que no tuviera ninguna manera de influir en la vida de nadie más. En este caso, las prescripciones del imparcialismo coincidirían con las del egoísmo racional y, por ende, no le exigirían ningún grado de abnegación. Ahora supongamos que, al igual que todos nosotros, sí pudiera influir en las vidas de muchas personas; pero supongamos también que se cumpliera el supuesto del acatamiento generalizado (*q. v. apdo. 5.1.2*). En este caso, el imparcialismo sí le exigiría cierto grado de abnegación pero éste seguramente sería bastante bajo.⁴¹³ Pero, si no se cumpliera el supuesto del acatamiento generalizado sino el de las circunstancias normales (*q. v. apdo. 5.1.2*), el imparcialismo le exigiría un grado de abnegación notablemente mayor.

Mientras estemos reflexionando sobre diversos temas relacionados con el grado de exigencia del imparcialismo, nos centraremos en este nivel de exigencia *para el*

⁴¹² Cf. Kamm, *Intricate Ethics*, e. g., p. 16.

⁴¹³ Si se cumpliera el mencionado supuesto, que los demás acataran el imparcialismo beneficiaría a cada individuo muchísimo. Pero aquí no insistiré en esta idea porque no nos vamos a centrar en casos en los que se cumpla dicho supuesto —el cual está lejos de realizarse—. Cf. Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 48.

individuo en circunstancias normales, salvo indicación contraria. Al suponer que las circunstancias son normales, supondremos que tanto las externas al individuo como las internas a éste son normales o, al menos, que el individuo no es muy excepcional. Una ventaja importante de operar con estos supuestos es que así usaremos los mismos que los usados por los que acusan al imparcialismo de ser «demasiado exigente».

El grado de exigencia que el imparcialismo parece tener no depende sólo de las circunstancias en las que pensamos, sino que depende también de la visión que tenemos de esta teoría. Podemos decir que nuestra visión es **global**, si tomamos en consideración todas las facetas del imparcialismo que contribuyen a determinar el grado de exigencia de esta teoría. Entre estas facetas están, por ejemplo, el código moral público imparcialista, el código legal imparcialista, las pautas prácticas del imparcialista ilustrado y la postura imparcialista sobre las respuestas valorativas (*q. v. infra* sec. 9.2). El **grado de exigencia global** del imparcialismo es el que esta teoría tiene según una visión global de la misma y es, por tanto, el que aspiramos a comprender bien aquí. Este grado de exigencia contrasta con, entre otros, el que el imparcialismo parece tener cuando la visión que se tiene de esta teoría es la de un lego que intenta por primera vez imaginar actos máximamente benéficos y piensa en una persona corriente sobre quien pesa súbitamente la ineludible obligación moral de hacer que todos y cada uno de sus actos coincidan con uno de esos. Podemos referirnos a este grado de exigencia aparente diciendo que es el que el imparcialismo parece tener cuando uno tiene una visión **rudimentaria** de esta teoría. Entre otras cosas, esta visión no contempla las facetas del imparcialismo que se acaban de mencionar.

Dentro de la compleja teoría moral del imparcialismo, el código moral público imparcialista, el código legal imparcialista y las pautas prácticas del imparcialista ilustrado constituyen **criterios normativos de segundo orden** con respecto al criterio de corrección del imparcialismo (esto es, el principio último de esta teoría), puesto que aquellos criterios se derivan enteramente de éste y, a diferencia de él, no constituyen auténticos factores morales (*q. v. sec. 2.2*). En la sección 9.2, será útil distinguir entre lo que tal o cual criterio normativo de segundo orden exige y lo que el criterio de corrección mismo exige.

9.1.2. Hay algunas ideas que es común esgrimir cuando se acusa al imparcialismo de ser demasiado «exigente». Es común sostener que esta teoría elimina la categoría de lo supererogatorio y convierte en obligatorio una parte importante de lo que suele

considerarse supererogatorio.⁴¹⁴ También es común sostener que en gran medida el imparcialismo nos prohíbe dedicarnos a nuestros «proyectos personales» y esta prohibición es, con mucho, excesiva.⁴¹⁵ Además, a menudo se dice que el imparcialismo no nos permite dar a nuestros allegados (*nearest and dearest*) —familiares, amigos, etc.— el trato preferencial que la inmensa mayoría de las personas considera moralmente aceptable e incluso encomiable y en cierta medida obligatorio.⁴¹⁶ También es muy común traer a colación algún supuesto contraejemplo parecido al caso representativo que expongo en el párrafo siguiente. Todas estas ideas esgrimidas por detractores del imparcialismo resaltan modos en los que el imparcialismo (1) restringe nuestra autonomía más de lo que lo hacen los dos marcos de referencia mencionados al principio del capítulo y (2) exige un grado de abnegación mayor que el exigido por esos marcos de referencia.

Al caso siguiente podemos llamarlo el **caso de las donaciones**.

En los países más pobres del mundo millones de personas mueren al año por malnutrición y por enfermedades fáciles de evitar o curar, aunque en estos países no hace falta mucho dinero para sobrevivir. En los más pobres basta con disponer de unos 250 \$ (unos 170 €) al año para evitar morir de hambre.⁴¹⁷ La asistencia sanitaria más básica tampoco requiere mucho dinero. De hecho, la situación es tal que destinar unos 200 \$ a este tipo de asistencia puede salvar la vida de un niño y llevarlo hasta la edad adulta.⁴¹⁸ Así pues, el individuo medio en los países más ricos puede salvar vidas si emplea adecuadamente una mínima parte de sus recursos económicos (dinero, bienes...). Si donara unos 200 \$ dólares a las personas u organizaciones adecuadas, podría salvar una vida. Si donara unos 400 \$, podría salvar dos. 600 \$, tres. 800 \$...⁴¹⁹

Los detractores del imparcialismo añadirían que éste exige a los habitantes de los países más ricos donar 200 \$ reiteradamente hasta el punto en el que donar deja de ser óptimamente benéfico y que llegar a este punto y mantenerse allí supone destinar, a lo largo de sus vidas, casi todos sus recursos económicos no a sí mismos sino a otros.

⁴¹⁴ Cf., v. gr., Brandt, *Theory of the Good and the Right*, pp. 276-7.

⁴¹⁵ Cf., v. gr., Williams, *Moral Luck*, chap. 1 («Persons, character and morality»).

⁴¹⁶ Cf., v. gr., Wolf, «Morality and Partiality».

⁴¹⁷ Hooker, *Ideal Code, Real World*, p. 149.

⁴¹⁸ Unger, *Living High & Letting Die*, pp. 146-8.

⁴¹⁹ Cf. Cullity, *The Moral Demands of Affluence*, pp. 70-1; Brandt, *Theory of the Good and the Right*, 276.

La cuestión de cuánto puede contribuir tal o cual individuo a la eliminación de la pobreza extrema y la cuestión de qué estrategias serían las más productivas son complejísimoas. En la causalidad de la pobreza extrema intervienen una miríada de factores: los regímenes gubernamentales locales antidemocráticos, los apoyos que éstos reciben de países poderosos, las políticas de instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, el control de los mercados por parte de grandes multinacionales y diversas prácticas abusivas de éstas, el proteccionismo en el comercio internacional que perjudica a los países pobres, los tratados comerciales desfavorables para éstos, las deudas externas de los mismos, el cambio climático, el crecimiento demográfico, los conflictos armados, la falta de educación, la coartación de los derechos de las mujeres, la sobreexplotación de los recursos naturales, los proyectos bienintencionados pero contraproducentes para reducir la pobreza, los valores poco razonables...⁴²⁰ Por otra parte, es posible que las estrategias de asistencia que primero se nos ocurren sean no sólo poco eficaces sino contraproducentes.⁴²¹ Por ejemplo, se nos podría ocurrir que para combatir el hambre en un país pobre conviene enviar comida, pero muchos analistas sostienen que esta estrategia sería perjudicial a la larga.⁴²²

Excede con mucho los límites de la presente investigación llevar a cabo un estudio pormenorizado para (1) identificar diversas acciones que contribuyen a la reducción de la pobreza extrema y a la eliminación de otros graves problemas que aquejan a la humanidad y (2) determinar cómo de benéfica es cada una de estas acciones y otras muchas posibles.⁴²³ No obstante, me parece que sí podemos establecer algunas conclusiones básicas que en lo que sigue nos ayudarán a reflexionar sobre el grado de

⁴²⁰ Intermón, *Relaciones Norte-Sur*; Lappé, Collins, *World Hunger*; Centro Nuevo Modelo de Desarrollo, *Norte-Sur*; Le Roy, *La faim dans le monde*; Arnanz, Ardid, *La pobreza en el mundo*; Cullity, *Moral Demands of Affluence*, p. 34 y sigs.

⁴²¹ Cf., p. ej., Cullity, *Moral Demands of Affluence*, chap. 3. Cullity evalúa diversas críticas importantes que se le han hecho a los esfuerzos de ayuda al exterior. Una de sus conclusiones principales es «It is now widely agreed that eliminating poverty is not simply a matter of resource transfer or technological innovation. It requires structural change—a change that is fundamentally political. It is only where governments are genuinely accountable to all of their citizens that the institutions of government will function to protect the entitlements of their least well-off citizens» (p. 40).

⁴²² Cf. Cullity, *Moral Demands of Affluence*, esp. pp. 39-40.

⁴²³ Cf. Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 11, incl. n. 6.

exigencia global del imparcialismo.⁴²⁴ La primera de estas conclusiones es que en nuestro mundo hay muchas personas extremadamente necesitadas por lo que se refiere a lo material. Segundo, el dinero y otros bienes materiales tienen en general una utilidad marginal decreciente; así que, por ejemplo, disponer de un dólar adicional beneficiaría a una persona acomodada mucho menos que a una de las personas más pobres del mundo.⁴²⁵ Tercero, en muchos lugares el poder adquisitivo de un dólar es mucho mayor que en los países más ricos. Cuarto, la generalidad de los individuos en los países más ricos tiene medios a su alcance que les permitirían contribuir a la eliminación de la pobreza extrema. Entre estos medios figuran, por ejemplo, diversas organizaciones reconocidas que emplean una diversidad de estrategias para luchar contra la pobreza y otros problemas relacionados, organizaciones tales como Oxfam International, Médicos Sin Fronteras, Avaaz, Food First y Amnistía Internacional.⁴²⁶ Quinto, en general podemos ayudar a paliar muchas otras causas graves de sufrimiento: la trata de seres humanos, la degradación del medio ambiente, el maltrato de otras especies, etc.; y podemos hacerlo colaborando con otras organizaciones tales como Anti-Slavery International, Greenpeace, Peta, etc.⁴²⁷

Salvo indicación contraria, a lo largo del resto de este capítulo hablaré de nuevo desde el punto de vista del imparcialismo.

9.2. • IMPLICACIONES DEL IMPARCIALISMO

Antes de rechazar el imparcialismo por pensar que es demasiado exigente, conviene tener presentes diversas implicaciones importantes de esta teoría que ayudan a comprender su grado de exigencia global.

(1) Según las conclusiones del capítulo 6, el código moral público imparcialista exige (al individuo en circunstancias normales) mucho menos de lo que el criterio de corrección mismo del imparcialismo le exige, y la incorrección optimizada a la que el

⁴²⁴ Cf. Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 149-50; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 34.

⁴²⁵ Cf. Brandt, *Theory of the Good and the Right*, p. 312; Hare, *Moral Thinking*, p. 164; Singer, *Practical Ethics*, p. 24; Mackie, *Ethics*, p. 128.

⁴²⁶ Cf. www.oxfam.org, www.msf.org, www.avaaz.org, www.foodfirst.org, www.amnesty.org.

⁴²⁷ Cf. www.antislavery.org, www.greenpeace.org, www.peta.org.

acatamiento del código moral público imparcialista conduce es de bastante entidad. El código moral público imparcialista seguramente también exige mucho menos que el imparcialismo *según* una visión rudimentaria de esta teoría.

(2) Es difícil determinar los detalles del código legal imparcialista, pero creo que podemos concluir que este código sería mucho menos exigente que el criterio de corrección mismo del imparcialismo. Primero, el código legal imparcialista tiene que armonizar con el código moral público imparcialista. Segundo, para transformar muchísimo el mundo, un código legal tiene que ser diferente del código legal positivo medio en Occidente pero no tiene que ser más exigente que éste, es decir, no tiene que exigir una abnegación mayor al individuo ni limitar más la autonomía de éste. Esto es así porque (1) un código legal puede repartir entre millones y millones de personas el esfuerzo necesario para llevar a cabo tal transformación, (2) puede eliminar numerosas trabas que en la actualidad obstaculizan esta transformación —trabas como la industria armamentística, la deuda externa que ahoga a los países más pobres, los paraísos fiscales, etcétera— y (3) a la larga la transformación en cuestión acabaría beneficiando de forma muy notable a casi todas las personas. Así que, sin imponer a cada individuo un coste total muy alto, un código legal seguramente puede eliminar directa o indirectamente los grandes problemas evitables que aquejan a la humanidad: la malnutrición, el cambio climático antropogénico, la guerra, la trata de seres humanos, el desempleo, etc.⁴²⁸ En todo caso, hay que reconocer que cuanto menor fuera el número de colectividades entre las que se implantara el código legal imparcialista y, en consecuencia, entre las que se repartiera el esfuerzo necesario para transformar el mundo, tanto mayor sería el grado de exigencia de este código legal.

(3) Según las conclusiones del capítulo 7, lo que las respuestas valorativas prescritas por el imparcialismo exigen explícita e implícitamente viene a ser, de múltiples formas, bastante más limitado de lo que el criterio de corrección mismo del imparcialismo exige. Recuérdese, por ejemplo, que según el imparcialismo hay muchas acciones incorrectas que no deberían ser objeto de ninguna respuesta negativa y que hasta deberían ser objeto de alguna respuesta positiva.

⁴²⁸ El gasto militar en el mundo ascendió a 1,3 billones de dólares ($1,3 \times 10^{12}$). Se estima que para acabar con el hambre en el mundo sólo harían falta unos 30 mil millones de dólares, los cuales equivalen al 2,3% del gasto militar mundial y al 5,4% del gasto militar de sólo los Estados Unidos. Cf. Project Ploughshares, «World Military Spending in 2007»; Matthews, «The world only needs 30 billion...». Cf. también Brandt, *Facts, Values, and Morality*, p. 229 ff.

(4) Lo que uno no puede hacer limita mucho lo que uno debería hacer, ya que uno nunca tiene la obligación moral de hacer lo que no *puede* hacer, en el sentido técnico del término «poder» (*q. v. sec. 2.2*).⁴²⁹ Al menos, esta postura es la que a muchas personas les parece la más razonable, y aquí supondremos que forma parte del imparcialismo. Ahora bien, Sidgwick dijo que «each person is for the most part, from limitation of either power or knowledge, not in a position to do much good to more than a very small number of persons».⁴³⁰ Pero Sidgwick hizo esta afirmación en la Inglaterra de hace unos 110 años; y, a la vista de las conclusiones básicas enumeradas en el apartado 9.1.2, esta afirmación de Sidgwick es seguramente mucho menos aplicable al caso del occidental medio actual que al inglés medio contemporáneo de Sidgwick. En efecto, como han señalado diversos filósofos actuales, nosotros sí podemos beneficiar mucho a un número notable de personas.⁴³¹ En todo caso, no hay que perder de vista que hay mucho que simplemente no podemos hacer y el imparcialismo nunca exige hacer lo que no se puede hacer.

(5) Salvo en algún caso muy extraño, no resulta óptimamente benéfico pretender hacer lo que uno no puede hacer, ni pretender que otros hagan lo que no pueden hacer. Además, en general tampoco resulta óptimamente benéfico pretender hacer lo que parece incompatible con las características motivacionales, afectivas y cognitivas de uno mismo o pretender que otro haga algo análogo.⁴³² (Digo «parece» porque en este caso importan las apariencias, además de la realidad.) Consideremos al menos un ejemplo. Hay acciones muy heroicas —por arduas y sacrificadas— que presuponen unas características motivacionales y afectivas que muchas personas no tienen y que tampoco hay forma de conseguir que estas personas adquieran, al menos no en un plazo breve de tiempo. En general no resultaría óptimamente benéfico pretender que estas personas realizaran estas acciones heroicas aunque éstas fueran las que tendrían, de hacerse, las mejores consecuencias. No convendría, por ejemplo, animar a estas personas a llevar a cabo estas acciones, decirles que deberían hacerlas, etc. En

⁴²⁹ Pace, *e. g.*, Nagel, *Mortal Questions*, esp. p. 74 (chap. 5: «War and Massacre»).

⁴³⁰ *Methods of Ethics*, p. 434. Cf. también Mill, *Utilitarianism*, p. 270 (chap. II).

⁴³¹ Cf. Unger, *Living High & Letting Die*, pp. 146-9; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 34; Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 149-50; Singer, «Famine, Affluence, and Morality»; Kagan, *Limits of Morality*, esp. p. 360; Nagel, *View from Nowhere*, p. 190.

⁴³² Vienen al caso Griffin, *Value Judgement*, pp. 87-92; Brandt, *Facts Values, and Morality*, p. 154; Hare, *Moral Thinking*, pp. 200-1. *Q. v.* también nota 331.

conclusión, si reparamos en lo anterior, el grado de exigencia global del imparcialismo nos parecerá menor.

Cabe añadir una advertencia: a la hora de intentar evaluar los límites motivacionales, afectivos y cognitivos, nos topamos con dos peligros muy importantes: el de la infravaloración de las capacidades y el de la sobreestimación de las mismas.

(6) Al intentar determinar el grado de exigencia global del imparcialismo, también hay que tomar en consideración las pautas prácticas y las disposiciones por las que se guiaría el imparcialista ilustrado, especialmente la pauta práctica del cumplimiento de los cometidos especiales (*q. v. apdos. 5.2.2 y 6.2.2, subapdos. 4 y 3, respectivamente*). Recordemos que estos cometidos están ligados a los puestos y roles del agente, incluidos, *e. g.*, el rol de padre, el de amigo y el de «cuidador de uno mismo». Ahora bien, seguramente hay casos importantes en los que guiarse por estas pautas prácticas y las disposiciones correspondientes conduce a una incorrección optimizada que perjudica al agente bastante menos de lo que lo hace el modo estrictamente correcto de obrar. Entre estos casos figuran algunos de *akrasia* inobjetable (*q. v. apdo. 8.2.6*). Si reparamos en la existencia de esta incorrección optimizada, el grado de exigencia global del imparcialismo nos parecerá menor.

De todas formas, me parece que para ser justos tenemos que reconocer que es fácil sobreestimar la medida en la que el seguimiento de las pautas prácticas del imparcialista ilustrado conduce, por sí solo, a un grado de abnegación menor que el que conlleva la realización de las acciones estrictamente correctas sin excepción. Sidgwick dice:

[...] a man may find that he can best promote the general happiness by working in comparative solitude for ends that he never hopes to see realized, or by working chiefly among and for persons for whom he cannot feel much affection, or by doing what must alienate or grieve those whom he loves best, or must make it necessary for him to dispense with the most intimate of human ties.⁴³³

La situación de este hombre constituye un ejemplo del tipo de situación en la que un imparcialista bien podría encontrarse: a saber, una situación en la que resulta óptimamente benéfico que no se dedique apenas a diversos cometidos especiales corrientes aunque, de dedicarse mucho más a éstos, a él mismo seguramente le iría bastante mejor. No hay que perder de vista que puede ser óptimamente benéfico que un

⁴³³ *Methods of Ethics*, p. 503.

individuo adopte un estilo de vida que, de ser adoptado por todo el mundo, tendría consecuencias ampliamente subóptimas o incluso desastrosas.

(7) El imparcialismo prescribe el cultivo de deseos benéficos (en el sentido técnico de «benéfico»), como, *e. g.*, los deseos benévolos. En líneas generales, cuanto más benéficos son los deseos de alguien, menos exigente resulta el imparcialismo para él, porque mayor es la armonía entre sus inclinaciones y el deber.⁴³⁴ Una madre que desea ocuparse de su bebé disfruta mucho. Una que desea no hacerlo, sufre.

(8) Dejando a un lado la cuestión del grado de exigencia global del imparcialismo, no olvidemos que, si (1) según el imparcialismo alguien debería donar 200 \$ reiteradamente y (2) actuando así conseguiría salvar las vidas de muchas personas y (3) hace lo que debería hacer según el imparcialismo, entonces muchas personas que habrían muerto no morirán.

9.3. • LA EVALUACIÓN DE LOS PARECERES DESFAVORABLES

Al considerar el principio último del imparcialismo o un supuesto contraejemplo de esta teoría parecido al caso de las donaciones, uno puede tener la impresión de que el imparcialismo debe de ser falso a causa de su grado de exigencia. Antes de dar por buena esta impresión, conviene tomar en consideración no sólo las implicaciones del imparcialismo ya descritas en la sección anterior sino también diversas posibles causas de que la impresión sea errónea.

(1) Que en general la perspectiva de perseguir el bien propio le motive a uno bastante más que la de perseguir el bien ajeno no implica que en rigor el bien propio sea fuente última de razones más fuertes para uno. No hay que confundir la motivación que se tiene o no se tiene por perseguir una meta con el fundamento o falta de fundamento que hay para perseguirla.⁴³⁵ Imagínese a una persona que con facilidad puede salvarle la vida a una víctima de un accidente de tráfico pero por egoísmo extremo no está motivada a ayudarla, siente indiferencia.

⁴³⁴ Cf., *v. gr.*, Kagan, *Limits of Morality*, pp. 392-3, 398.

⁴³⁵ Cf. Singer, «Famine, Affluence and Morality», p. 238: «Since most people are self-interested to some degree, very few of us are likely to do everything that we ought to do. It would, however, hardly be honest to take this as evidence that it is not the case that we ought to do it».

Por otra parte, la apetencia de que el imparcialismo sea falso puede ofuscar el juicio (*q. v. apdo. 6.2.1*) y seguramente lo hace en muchos casos. Por eso, si viviéramos en un mundo ideal —sin hambre, guerras, etc.— en el que pareciera que no resultaría difícil acatar las prescripciones del imparcialismo, seguramente habría muchas más personas a las que esta teoría les parecería razonable.

(2) Considérese, por un momento, una doctrina que afirma: «Cada cual debería buscar realizar su propio bien». Esta doctrina resulta ambigua hasta que no se aclara si se está interpretando la doctrina como una **doctrina de medios** o como una de **finés**.⁴³⁶ Si se le da la primera interpretación, la doctrina coincide con el egoísmo estratégico. Si se opta por la segunda, entonces coincide con el egoísmo racional. Considérese ahora la idea de que «cada cual debería ocuparse prioritariamente de su propio bien sin estorbar a los demás». Llamemos a esta idea *la doctrina de la priorización de uno mismo*. Esta doctrina también es ambigua hasta que no se aclara si se la interpreta como una doctrina de medios o como una doctrina de fines. Mas seguramente es muy común no identificar claramente esta ambigüedad y despejarla; y esto es seguramente muy común entre las numerosas personas que sienten simpatía por la doctrina de la priorización de uno mismo. Ahora bien, precisamente esta falta de claridad puede ser la causa de que se rechace el imparcialismo. Si alguien simpatiza con la doctrina de la priorización de uno mismo pero no distingue claramente entre las dos interpretaciones mencionadas, su simpatía por esta doctrina —sin aclarar— probablemente contribuirá a que rechace el imparcialismo ya que esta doctrina y el imparcialismo *parecen* incompatibles. Pero, si esta misma persona distinguiera claramente entre las dos interpretaciones mencionadas y reflexionara a fondo sobre cuáles son los fines últimos realmente legítimos, a lo mejor asentaría a la interpretación que constituye la doctrina de medios, discreparía de la interpretación que constituye la doctrina de fines y juzgaría razonable el imparcialismo —el cual es perfectamente compatible con la doctrina de medios aunque no con la de fines—. De hecho, el imparcialismo no sólo es compatible con la doctrina de medios sino que la suscribe. Además, el código moral público imparcialista apoya esta doctrina de una forma similar a como lo hace la moralidad común.

(3) En el apartado 6.2.2 (subapdo. 3) concluimos que «la estrategia *colectiva* más eficaz para realizar el bien de todos los miembros de una comunidad requiere, *grosso modo*, que cada uno se ocupe prioritariamente de su propio bien, haciéndolo de una

⁴³⁶ Cf. Moore, *Principia Ethica*, p. 96.

forma que permita que los demás también puedan ocuparse del suyo propio con éxito». Suponiendo que esta estrategia o una parecida sí es la más eficaz, es de esperar que la doctrina de la priorización de uno mismo —sin aclarar— sea una idea que les parecería muy útil a muchas personas. Y, como concluimos en el apartado 8.3.3, hay cierta tendencia a dar por verdadera cualquier idea normativa que se percibe como útil. Ahora bien, como (1) la mencionada doctrina puede interpretarse clara o vagamente como una doctrina de fines y (2) la doctrina de fines sí está realmente reñida con el imparcialismo, conviene recordar otra conclusión del apartado 8.3.3: la utilidad meramente aparente o incluso real de una idea no asegura que ésta sea verdadera.

(4) No es imposible que alguien tenga la impresión de que el imparcialismo, de ser acatado, empeoraría el mundo por imponernos a todos una gran austeridad. Así, como señala Shelly Kagan, alguien podría tener la impresión de que el imparcialismo afirma que «no one should have any fun» y que no debería haber ni sinfonías ni gastronomía.⁴³⁷ Estas impresiones son claramente falsas. No hay que dejar de distinguir entre lo que el imparcialismo le exige al individuo en circunstancias normales y lo que le exige a la humanidad entera —o, lo que viene a ser lo mismo, lo que le exige a cada individuo en el supuesto del acatamiento generalizado (*q. v. apdo. 5.1.2*)—. Lo que le exige a la humanidad entera es que coopere de forma óptima en beneficio de todos. Tal cooperación no eliminaría ni la diversión, ni las sinfonías, ni la gastronomía...

(5) Las impresiones que se deben a una mala comprensión del grado de exigencia global del imparcialismo no son fiables.

(6) Lo dicho en el apartado 8.3.4 es, *mutatis mutandis*, aplicable aquí también.

9.4. • REQUISITOS PARA UNA DEFENSA DE LOS PERMISOS DEONTOLÓGICOS

A pesar de todo lo dicho hasta ahora, nos puede parecer que conviene seguir preguntándonos si el imparcialismo es falso y si los permisos deontológicos tienen justificación. Creo que de hecho sí sería razonable seguir planteándonos estas preguntas y que hay diversas reflexiones que conviene tomar en consideración al intentar responderlas, a saber, diversos requisitos que parece que cualquier defensa de los permisos deontológicos debería cumplir.

⁴³⁷ Cf. Kagan, *Limits of Morality*, p. 358.

9.4.1. Al igual que en el caso de las restricciones deontológicas, no parece viable defender los permisos deontológicos apelando a algo de valor exclusivamente impersonal. Los permisos deontológicos autorizan a los agentes a omitir ciertos sacrificios, pero apelar, por ejemplo, al disvalor de las pérdidas de bienestar que estos sacrificios les ocasionarían a los agentes no sirve para justificar la conclusión de que tales permisos existen en realidad. A modo de ejemplo, piénsese en el caso de las donaciones. Una donación que constituye una acción óptimamente benéfica puede ocasionarle al agente una pérdida de bienestar, pero *ex hypothesi* la donación les evita a los beneficiarios una pérdida de bienestar que es mayor que la pérdida de bienestar que el agente sufre.⁴³⁸ Así pues, la mera apelación al disvalor de las pérdidas de bienestar no serviría para vindicar los permisos deontológicos.

9.4.2. Samuel Scheffler realizó una conocida defensa de los permisos deontológicos apelando al «punto de vista personal».⁴³⁹ Frances Myrna Kamm resume con tino esa defensa:

[...] the argument for a morally justified prerogative [i. e., *permiso deontológico*] begins [according to Scheffler] by noting that, typically, an agent values his own ends from his personal point of view, both independently of, and possibly out of proportion to, the impartial value of those ends, and agents are typically motivated to act from this personal (rather than impartial) point of view. [...] Prerogatives are justified, Scheffler thinks, because moral theory should endorse, to some degree, our natural tendency to be motivated to act directly from the personal point of view [...]. Moral theory should endorse the permissibility of acting from the personal point of view, at least sometimes, because, Scheffler claims, moral theory must *reflect* the nature of the creature it is designed for, and it is an important component of our nature that we are motivated to act from the personal point of view [la cursiva es mía].⁴⁴⁰

¿La moralidad debería incluir los permisos deontológicos precisamente porque, al dar éstos el visto bueno a que se obre en consonancia con las evaluaciones y motivaciones propias del punto de vista personal, reflejan adecuadamente el valor o

⁴³⁸ En rigor hay otras posibilidades lógicas, pero dudo mucho que merezca la pena complicar la exposición hablando de estas posibilidades en las que ni se suele pensar ni sería útil pensar ahora.

⁴³⁹ Esp. pp. 56-62.

⁴⁴⁰ *Morality, Morality*, vol. 2, p. 210.

peso desproporcionado que las personas suelen dar a sus propios «proyectos»⁴⁴¹ y «fines» desde la óptica personal —óptica desde la cual suelen estar motivadas a actuar—? Me parece que hay razones de peso por las que responder de forma negativa a esta pregunta.

Aunque se trata de un hecho de importancia limitada, conviene empezar por señalar que la tendencia natural a realizar ciertas evaluaciones y tener ciertas motivaciones no implica, con rigor lógico, que éstas sean razonables ni que la moralidad deba permitirnos actuar en conformidad con ellas. Por otra parte, es lógicamente posible que la mencionada tendencia forme parte de la explicación causal de la moralidad positiva, sin que forme parte de la explicación justificativa de la moralidad legítima.⁴⁴²

Hay razones de peso por las que pensar que la óptica personal da lugar de forma habitual a evaluaciones y motivaciones muy poco razonables. En primer lugar, la explicación de la naturaleza de gran parte de la moralidad común es que sirve precisamente para combatir las evaluaciones interesadamente tendenciosas y motivaciones egocéntricamente partidistas a las que da lugar la óptica personal. En efecto, en una medida muy importante la moralidad común combate la proclividad humana a hacer primar los propios intereses percibidos sobre los ajenos, proclividad que conduce a la corrupción, las estafas, la trata de seres humanos, la destrucción del medio ambiente, etcétera. Ahora bien, que un código moral tan importante como la moralidad común tenga como una de sus funciones *principales* combatir esta proclividad establece, al menos en ausencia de otras consideraciones, una presunción desfavorable a la tesis de que la moralidad debería reflejar, sin más, las evaluaciones y motivaciones propias de la óptica personal.

A lo anterior hay que añadir que todas las grandes teorías éticas también están diseñadas para combatir en una medida considerable las evaluaciones y motivaciones propias de la óptica personal: las teorías contractualistas, la ética kantiana y otras teorías de la universalizabilidad, las teorías del observador ideal, las éticas de la virtud, las teorías utilitaristas, las teorías de la ley natural...

Por otra parte, la Regla de Oro —que dice que deberíamos tratar a los demás como querríamos que nos trataran a nosotros— también está diseñada para hacer frente a las evaluaciones y motivaciones propias de la óptica personal. Y, como señala Derek Parfit,

⁴⁴¹ Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 56 ff.

⁴⁴² Cf. Kagan, *Limits of Morality*, p. 262.

«This rule expresses what may be the most widely accepted fundamental moral idea, one that was independently asserted, and claimed to be fundamental, in at least three of the world's earliest civilisations».⁴⁴³

Pasemos a otra cuestión. La óptica personal adolece de dos modos de mirar la realidad con anteojeras, dos modos de mirar de una manera estrechamente focalizada y, por tanto, deficientemente objetiva, o lo que podríamos llamar dos formas de *miopía*. Por un lado, la óptica personal es egocéntricamente miope por centrarse sobre todo en el individuo al que ésta pertenece. Esta forma de miopía contribuye a dar lugar a muchos actos ampliamente condenados por su infravaloración del bien ajeno. Por otro lado, la óptica personal es temporalmente miope por centrarse más en el futuro próximo que en el lejano. Esta forma de miopía temporal contribuye a dar lugar a muchos actos ampliamente condenados por pecar de una infravaloración del bien propio futuro. Una infravaloración de este tipo es la que caracteriza, por ejemplo, a las personas que flagrantemente incumplen el principio de la prudencia hedónica (*q. v. apdo. 1.2.4*). Consideremos un argumento que tiene la estructura siguiente: si *P*, entonces *Q*; no *Q*; luego, no *P* (*modus tollens*). Supongamos que (*P*) la mencionada miopía egocéntrica —propia de la óptica personal— sirviera para vindicar muchas acciones que son suboptimíficas precisamente por su infravaloración del bien ajeno; es decir, supongamos que esta miopía egocéntrica sirviera para establecer que estas acciones no son incorrectas. Parece que *si* este supuesto fuera cierto, *entonces* también sería cierto que (*Q*) la mencionada miopía temporal —también propia de la óptica personal— serviría para vindicar acciones que son suboptimíficas precisamente por su infravaloración del bien propio futuro; es decir, esta miopía temporal serviría para establecer que estas acciones no son incorrectas. Pero parece que en realidad no serviría para establecer esto. Piénsese, por ejemplo, en una persona aislada que obra de una forma poco prudencial (y suboptimífica) por infravalorar su propio bien futuro. No parece que la mencionada miopía temporal evite, por sí sola, que su forma de obrar sea

⁴⁴³ Parfit, *Climbing the Mountain*, p. 188. En el manuscrito, Parfit no cita sus fuentes. En todo caso, *cf.*, por ejemplo, *Analects*, 5.12 y 15.24: «Zigong [disciple of Confucius] asked, “Is there one teaching that can serve as a guide for one's entire life?” || The Master [Confucius] answered, “Is it not *shu*, 'sympathetic understanding'? Do not impose upon others what you yourself do not desire?». *Cf.* también, *v. gr.*, *Soncino Babylonian Talmud*, Shabbath 31a (chap II): «[...] he [Hillel] said [...], “What is hateful to you, do not to your neighbour: that is the whole Torah, while the rest is the commentary thereof [...]”». *Cf.*, también, *Biblia*, Mateo 7, 12 y Lucas 6, 31.

incorrecta. Así pues, en conclusión, *Q* no parece cierto; y, en consecuencia, *P* tampoco parece cierto, esto es, la mencionada miopía egocéntrica no parece servir para vindicar muchas acciones que son suboptimíficas precisamente por su infravaloración del bien ajeno.⁴⁴⁴ Ahora bien, al menos gran parte de lo que Scheffler aspira a mostrar por medio de su defensa de los permisos deontológicos es *P*.

Se suele suponer que, si la moralidad refleja la óptica personal, entonces en casos como el de las donaciones el posible benefactor o donante tiene permiso para obrar de una forma suboptimífica en beneficio de su propio bien. Esto es así porque se suele suponer que es la óptica personal del posible benefactor la que la moralidad refleja y ¡no la óptica personal de los posibles beneficiarios! Si, en cambio, se supusiera que la moralidad refleja la óptica personal de estos últimos, entonces la moralidad le exigiría al posible benefactor una abnegación mayor que la optimífica. Sea como fuere, la primera suposición —la común— requiere una defensa. En conclusión, incluso *si* fuera acertado apelar a la óptica personal en un intento de justificar los permisos deontológicos, tal apelación no bastaría para que este intento rindiera el fruto deseado. En efecto, a esta apelación haría falta añadirle una defensa de la priorización de la óptica personal del agente sobre la de los pacientes.⁴⁴⁵ Si no se incluyera esta defensa y se diera el mismo peso a las dos ópticas, el resultado podría ser imparcialista.

Por último, cabe mencionar que las prescripciones del imparcialismo —incluidas las relativas al código moral público imparcialista— se adecuan, al menos de forma imparcialista, a todos los hechos que influyen en el bienestar de las personas, incluido el hecho de que las evaluaciones y las motivaciones de las personas suelen estar fuertemente influidas por su punto de vista personal.

9.4.3. Supongamos que si me corto el dedo y se lo doy a los médicos, podrán usarlo para confeccionar una medicina que salvará a millones de personas —o miles de millones o millones de millones...— de una larga enfermedad degenerativa y dolorosa que siempre desemboca en la muerte. Y supongamos que si no lo hago, no habrá ninguna forma de evitar estas pésimas consecuencias. Me parece profundamente inverosímil la idea de que en este caso no tendría la obligación moral de cortarme el dedo, que tendría un permiso deontológico que me dispensaría de cortármelo.

⁴⁴⁴ Cf. Kagan, *Limits of Morality*, p. 280.

⁴⁴⁵ Cf. Kamm, *Morality, Morality*, vol. 2, p. 220.

Como se ve en este caso, los permisos deontológicos que carecen de umbrales⁴⁴⁶ se parecen al egoísmo racional por desvincular sin límite el estatus moral de ciertas acciones del bien de las personas. Como tamaña desvinculación parece claramente indefendible (*q. v. apdo.* 8.4.2), creo que cualquier defensa de los permisos deontológicos tiene que ser compatible con la conclusión de que éstos tienen umbrales, con la conclusión de que no son absolutistas.

9.4.4. Cuando se piensa en personas que omiten un acto cuya omisión es lícita según un permiso deontológico pero sería incorrecta según el imparcialismo, se suele pensar en personas que se evitan así un sacrificio, es decir, que se ahorran así un perjuicio para su propio bienestar. Centrémonos en casos como estos.⁴⁴⁷ Ahora bien, pensando en estos casos, sería muy miope concluir que los permisos deontológicos sirven para aumentar el bienestar de las personas en general. (Aquí debemos distinguir claramente entre los permisos deontológicos mismos y la creencia en éstos.) En efecto, cada vez que alguien se aparta de las prescripciones del imparcialismo acogiéndose a un permiso deontológico, el resultado es que el promedio de bienestar termina estando más bajo de lo necesario. Si cada individuo se vale de unos permisos deontológicos sustantivos en vez de seguir el imparcialismo, a todo el mundo le irá notablemente peor.⁴⁴⁸ En definitiva, a primera vista puede parecer que los permisos deontológicos benefician a las personas, pero en realidad hacen lo opuesto. Ahora bien, cualquier defensa de los permisos deontológicos tiene que ser tal que resulte sólida a pesar de este hecho, es decir, a pesar de que servirse de dichos permisos nos perjudica en general.

9.4.5. Primero, obsérvese que si alguien defiende los permisos deontológicos, normalmente defiende también las restricciones deontológicas. Supongamos que se defenderán ambos, que ambos irán de la mano. Segundo, es por el supuesto grado

⁴⁴⁶ Podemos ampliar la definición original de «umbral» para poder aplicar este término a los permisos deontológicos, además de las restricciones deontológicas (*q. v. sec.* 2.2).

⁴⁴⁷ Los otros casos son casos en los que el mencionado acto beneficiaría al agente más de lo que lo hace el acto que el agente de hecho realiza. Estos casos son posibles porque hay actos subóptimos que lo son (1) porque, aunque benefician óptimamente a todos los demás, perjudican al agente más de lo necesario o (2) porque perjudican tanto al agente como a los demás más de lo necesario.

⁴⁴⁸ Esta situación recuerda a los «each-we dilemmas» (*cf. Parfit, On What Matters*, p. 302 ff.).

excesivo de exigencia por lo que se suele pensar que al imparcialismo habría que incorporarle permisos deontológicos. Por último, la defensa de tal incorporación no debe ser incongruente con el hecho de que en algunos casos las restricciones deontológicas exigen una omisión que supone un sacrificio mayor que el sacrificio que el imparcialismo mismo exigiría —si es que éste exigiría alguno—.

Críticas al imparcialismo y el esbozo de una respuesta

It is not always easy to tell [...] whether a morality that leaves extensive free space in each individual life for the pursuit of personal interests is not just a disguise for the simplest form of badness: selfishness in the face of the legitimate claims of others. It is hard to be good, as we all know.

THOMAS NAGEL: *The View from Nowhere*⁴⁴⁹

I cannot see how to keep morality from being outrageously demanding without drawing some kind of line limiting your duty to help strangers. But any such line will be opposed by the objection about meanness. A compromise must be struck.

BRAD HOOKER: *Ideal Code, Real World*⁴⁵⁰

10.1. • INTRODUCCIÓN Y CUESTIONES PRELIMINARES

En la sección 10.2 expongo, entre otras consideraciones auxiliares, un argumento cumulativo contra el imparcialismo compuesto de varios conjuntos de reflexiones críticas. En la sección 10.3, intento responder a estas críticas al imparcialismo esbozando una teoría híbrida que pretende evitar estas críticas y cumplir, en la medida de lo posible, los requisitos señalados en las secciones 8.4 y 9.4.

Grosso modo, la teoría híbrida combina el único factor moral reconocido por el imparcialismo con otro factor que podemos llamar *el factor moral de la distribución equitativa de la responsabilidad*. En cuanto al único factor moral reconocido por el imparcialismo, podemos llamarlo *el factor moral de la optimificidad* o, para emplear palabras corrientes, **el factor moral de la productividad benéfica óptima**. Según este factor, es la productividad benéfica óptima o la falta de ésta lo que determina el estatus moral de las acciones.

⁴⁴⁹ Pág. 187.

⁴⁵⁰ Pág. 168.

El *principio de la distribución equitativa de la responsabilidad* es al factor moral de la distribución equitativa de la responsabilidad lo que el principio último del imparcialismo es al factor moral de la *productividad benéfica óptima*. En ambos casos, el principio explicita muy sucintamente las implicaciones del factor moral.

Una posibilidad es que el supuesto contraejemplo de los trasplantes y el de las donaciones no le hayan resultado convincentes al lector en ningún momento, especialmente si en todo momento ha considerado estos contraejemplos a la luz de los argumentos a favor del imparcialismo. Otra posibilidad es que, a pesar de estos argumentos, los supuestos contraejemplos sí hayan resultado convincentes a primera vista pero luego este convencimiento inicial se haya debilitado gracias a las reflexiones expuestas en las secciones 8.2, 8.3, 9.2 y 9.3 donde traté de identificar múltiples implicaciones importantes del imparcialismo y señalar diversos factores que podrían haber generado tal convencimiento inicial de forma injustificada. Una tercera posibilidad es que los supuestos contraejemplos hayan resultado convincentes en todo momento, a pesar de los mencionados argumentos y reflexiones. Haya sucedido lo que haya sucedido, me parece que hay unas críticas al imparcialismo que son más convincentes y decisivas que los dos contraejemplos que hemos considerado. Así pues, en vez de seguir fijando nuestra atención en estos contraejemplos, propongo considerar estas otras críticas que componen «el argumento cumulativo contra el imparcialismo». Estas críticas no me dejan enteramente convencido de que el imparcialismo sea falso pero sí hacen que me incline a pensar que lo es.

Aunque creo que estas críticas se enfrentan, en mayor o menor medida según el caso, a algunas de las dificultades a las que los mencionados contraejemplos se enfrentan, creo también que estas críticas gozan de diversas ventajas, aparte de la de suscitar quizás un juicio menos dubitativo. En primer lugar, recuérdese que cuando uno considera dichos contraejemplos, hay diversos factores que podrían viciarle el juicio conduciéndolo ilegítimamente a una conclusión antiimparcialista. Pero me parece que cuando uno considera las mencionadas críticas, algunos de estos factores resultan menos problemáticos. Entre los que resultan menos problemáticos, los más destacables son (1) los supuestos anómalos y meramente implícitos (*q. v. apdo. 8.3.2, subapdo. 1*), (2) la asimilación imperfecta del complejo significado técnico del concepto de la corrección (*q. v. apdo. 8.3.2, subapdo 2*), (3) la comprensión imperfecta del grado de exigencia global del imparcialismo (*q. v. sec. 9.3, subapdo. 5*) y (4) el ofuscamiento del juicio por la motivación interesada (*q. v. sec. 9.3, subapdo. 1*). En cuanto a este último punto, para

favorecer que tal motivación sea efectivamente bastante menos problemática que antes, podemos hacer lo siguiente: cuando haya que pensar en una persona, procurar pensar en una persona sin especificar su identidad, en vez de pensar en uno mismo. En cuanto a los puntos 2 y 3, aunque en adelante los factores mencionados allí vayan a ser menos problemáticos, de todas formas conviene mantener una comprensión clara de, por una parte, el concepto técnico de la corrección y, por otra, el grado de exigencia global del imparcialismo.

En segundo lugar, me parece que las mencionadas críticas también gozan de la ventaja de ser más abstractas que los mencionados contraejemplos. Esta abstracción mayor es sólo cuestión de grado pero podría hacer que los juicios que uno se forma al considerar las críticas sean más fiables que los que se forma al considerar los contraejemplos. Digo que las críticas son más abstractas porque, a diferencia de los contraejemplos, en general no se centran en situaciones muy específicas con el objetivo de señalar implicaciones muy específicas del imparcialismo sino que en general presentan unas consideraciones bastante abstractas con el objetivo de llamar la atención sobre características generales de la teoría. Cuando alguna vez en una de las críticas describo alguna situación, la descripción de ésta es menos específica y mi intención es que la caracterización de la situación sirva para poner de relieve alguna característica general de la teoría. Esta intención contrasta con la de señalar alguna implicación muy específica del imparcialismo como, p. ej., la de que en unas circunstancias descritas con precisión unos médicos deberían sacrificar a cierto paciente. Ahora bien, quizá la mayor abstracción de las críticas consiga que nuestros juicios estén menos sujetos a ideas y sentimientos meramente recibidos.

En todo caso, se pueden encontrar elementos comunes entre mis críticas y los mencionados contraejemplos. Entre estos elementos comunes están algunas dificultades a las se enfrentan tanto las críticas como los contraejemplos. (1) Por ejemplo, al considerar las críticas, también puede suceder que la tendencia humana a dejarse impresionar por lo inmediato nos conduzca ilegítimamente a una conclusión antiimparcialista (*q. v.* apdo. 8.3.1). No es que las críticas no pretendan llevarnos precisamente a una conclusión antiimparcialista, pero no pretenden hacer esto de una manera espuria. En cuanto a cómo hacer frente a la dificultad que esa tendencia humana nos plantea, podemos intentar minimizar su influencia ofusadora sencillamente procurando evitar centrarnos sólo en lo inmediato. (2) La propensión humana a no reconocer los hechos particularmente malos también puede desvirtuar nuestro juicio

(*q. v.* apdo. 8.3.2, subapdo. 3), pero ser consciente de esto nos puede ayudar a evitar que ocurra. (3) En último lugar, habría que mencionar la posibilidad problemática de que la productividad benéfica aparente de ciertas ideas normativas vicie nuestro juicio (*q. v.* apdo. 8.3.3 y sec. 9.3, subapdo 3), aunque quizá ahora este peligro sea menor que en el caso de los mencionados contraejemplos. En todo caso, ser consciente de este peligro nos puede ayudar a estar en condiciones de evaluar acertadamente esas ideas normativas.

10.2. • CRÍTICAS AL IMPARCIALISMO Y OTRAS CONSIDERACIONES

10.2.1. Resulta muy difícil determinar si la teoría ética del imparcialismo está equivocada; y, suponiendo que esté equivocada, parece muy difícil poder determinar en qué consiste exactamente la parte defectuosa de la teoría y cuál es precisamente la explicación última de por qué la parte defectuosa constituye un error. En todo caso, me inclino a pensar, con dudas, que el imparcialismo sí está equivocado; y me parece que el error podría estribar en algo así como la **subordinación extrema del individuo** o —para emplear una expresión más breve— su **ninguneamiento**, que se debe a la supeditación extrema de todas las personas a todas las personas. El error de tal subordinación o ninguneamiento, esto es, lo que hace que tal subordinación sea errónea, estriba quizás ante todo, pero no exclusivamente (*q. v. infra.* apdo. 10.2.6), en la *heteronomía* y el *sacrificio* (*q. v. adpdo.* 9.1.1) extremos que el imparcialismo impone al individuo. Para hacer referencia a lo opuesto de la mencionada subordinación, podemos emplear la expresión **independencia del individuo**. Al hablar de tal independencia con relación a una sola persona determinada, podemos usar la expresión **independencia individual**.

La pretensión de las reflexiones que dirijo contra el imparcialismo es mostrar que esta teoría probablemente peca de una subordinación extrema del individuo. La teoría híbrida que propongo en la siguiente sección —la 10.3— trata de poner remedio a esta situación.

10.2.2 · La importancia relativa. Según las teorías consecuencialistas bienestaristas, los bienes de todas las personas cuyo bien es una fuente última de razones para cierta persona *x* constituyen lo que podemos llamar la **fuentes total de normatividad** para *x*.

Según, *e. g.*, el egoísmo racional, el bien de cualquier persona x constituye, él solo, la fuente total de normatividad para x . En cambio, según el altruismo, los bienes de todas las personas distintas de x constituyen la fuente total de normatividad para x .

Obsérvese también que el bien de cada persona cuyo bien es una fuente última de razones para x constituye un *porcentaje* de la fuente total de normatividad para x . Según, *e. g.*, el egoísmo racional, el bien de x constituye un 100 por cien de la fuente total de normatividad para x , mientras que el bien de cualquier otra persona constituye un 0 por cien de esta fuente. Para simplificar notablemente el resto de esta exposición, en adelante podemos abreviar las expresiones como «el bien de x » o «el bien de María» sustituyéndolas sencillamente por « x » o «María» cuando el contexto deja claro que nos referimos al bien de x y al bien de María. Ahora consideremos un caso más complejo: el de una teoría cuasiegoísta que sostiene que cualquier persona x es para ella misma una fuente última de razones que son ocho veces más fuertes que las razones que para ella se derivan de cualquier otra persona. Supongamos que existe únicamente una comunidad de tres personas. En este caso, cualquier persona x constituye el 80 por cien de la fuente total de normatividad para ella misma, mientras que cada una de las otras dos personas constituye un 10 por cien de la fuente total de normatividad para x .⁴⁵¹

La medida en la que una persona x constituye la fuente total de normatividad para ella misma puede compararse con la medida en la que el conjunto de las demás personas constituye la fuente total de normatividad para x . Dicho de otro modo, (1) la persona x constituye un porcentaje de la fuente total de normatividad para x , (2) el conjunto de las demás personas constituye un porcentaje de la fuente total de normatividad para x y (3) podemos comparar estos dos porcentajes. Llamémosle al primer porcentaje *el porcentaje personal* y al segundo *el porcentaje ajeno*. Ahora bien, podemos decir que la **importancia relativa** que una persona x tiene para sí misma es el peso normativo que esta persona tiene para sí misma en comparación con el peso normativo que el conjunto de las demás personas tiene para x . Esta importancia relativa puede representarse por medio del número que expresa el porcentaje personal, puesto que este número señala, o explícita o implícitamente, (1) la medida en la que x constituye la fuente total de normatividad para sí misma y (2) la medida en la que el conjunto de las demás personas

⁴⁵¹ Para ser más preciso, habría que estipular cuántas personas existirán en el futuro y estipular la medida en la que x puede afectar a esas personas; pero, creo que en este contexto podemos prescindir de este grado de precisión.

constituye la fuente total de normatividad para x . En efecto, este número señala estas dos medidas indicando implícita o explícitamente tanto el porcentaje personal como el porcentaje ajeno, que se calcula restándole el porcentaje personal a 100.

La **importancia relativa** que una persona x tiene para *otra* persona z es el peso normativo que x tiene para z en comparación con el peso normativo que el conjunto de las demás personas —incluida z — tiene para z . En adelante siempre supondremos que x y z son personas distintas. A modo de ejemplo, consideremos de nuevo la teoría cuasiegoísta mencionada antes. Suponiendo de nuevo que existe únicamente una comunidad de tres personas, la importancia relativa que cualquier persona x tiene para cualquier persona z es de 0,1, e. d., del 10 por cien.

Hechas estas aclaraciones terminológicas, podemos pasar a ocuparnos de la teoría que más nos interesa: el imparcialismo. Para facilitar la exposición, empezaré por un tratamiento un tanto simplista de la cuestión. Cuando más adelante consideremos alguna posible objeción, le daré un tratamiento más detallado.

Es cierto que según el imparcialismo todas las personas tienen importancia para todas y que, por eso, se podría sostener que en cierto sentido esta teoría hace que las personas sean muy importantes (*q. v.* apdo. 4.3.3, comentario 2). No obstante, quizá haya que rechazar el imparcialismo porque la subordinación extrema de todas las personas a todas las personas hace que las personas tengan, las unas para las otras y para ellas mismas, una importancia relativa ínfima, al menos en circunstancias normales y en incontables otras circunstancias. Si hay, por ejemplo, 7 mil millones de personas —la población actual de la Tierra—, la importancia relativa que cualquier persona tiene para sí misma o para otra persona cualquiera es de aproximadamente 0,0000000001, cifra que por pequeña escapa a nuestra comprensión. En estas circunstancias e incontables otras, la importancia relativa que cada persona tiene para cada persona —incluida ella misma— es la de una mera gota en un océano. Además, el tamaño concebible de este océano no tiene límite. Si hay un billón de personas, la importancia relativa que cada persona tiene para sí misma o para otra persona cualquiera es de 0,000000000001, cifra mucho más pequeña que la anterior pero en realidad para nosotros indistinguible de ella. Si hay un trillón... ¿La moralidad de veras sume a las personas —si no realmente, potencialmente— en semejante insignificancia relativa? Me inclino a pensar que no.

Alguien podría objetar que, en la práctica, en circunstancias normales no podemos influir en las vidas de todas las personas que existen, ni mucho menos. En cuanto a la cuestión meramente empírica de en cuántas vidas podemos influir, hay que reconocer

que en rigor lo que esta objeción afirma es cierto. No obstante, también es cierto que (1) la mayoría de nosotros podemos influir de forma bastante directa en las vidas de un número considerable de personas e influir de forma indirecta en las vidas de muchas más personas en el futuro próximo y lejano y (2) algunas personas pueden influir de forma bastante directa en las vidas de millones de personas que existen ahora mismo. En todo caso, dudo que ahora mismo lo más importante sea la cuestión meramente empírica de en cuántas vidas tales o cuales personas pueden influir dadas tales o cuales circunstancias. En efecto, me parece que, en vez de pensar ahora en unas implicaciones del imparcialismo así de concretas, habría que centrar la atención en la cuestión más abstracta de si, suponiendo que hay numerosas personas que pueden influir las unas en la vida de las otras, la moralidad (la legítima) realmente sume al individuo en la insignificancia relativa hasta el punto en el que el imparcialismo lo hace.

Alguien podría objetar que en general en la práctica según el código moral público imparcialista el individuo tiene una importancia relativa para sí mismo (y para sus allegados) que es mayor que la que tiene para sí mismo según el imparcialismo mismo. Para responder a esta objeción y a otras similares, me parece que hay que recurrir de nuevo a la respuesta que di a la objeción anterior.

10.2.3 · La condición de marioneta y el traje maximizador. Simplemente para mayor claridad, podríamos empezar por contrastar la moralidad común con el imparcialismo. «As long as one stays within the bounds set by moral constraints [*restricciones deontológicas*], and makes the typically *minor* sacrifices occasionally required, one does all that [“ordinary”] morality demands of us».⁴⁵² En consonancia con esta afirmación de Shelly Kagan y las de otros muchos filósofos, me parece que, dentro de ciertos límites que ciertamente son sustanciales, la moralidad común permite a las personas hacer lo que quieran; esto es, a pesar de imponer unas restricciones de cierta envergadura, la moralidad común también deja a las personas una libertad de elección bastante amplia.⁴⁵³ En este respecto, el imparcialismo difiere de forma notable de la moralidad común y de las posturas afines de muchos filósofos. Pero, en vez de centrarnos en una comparación del imparcialismo con otras posturas morales, centrémonos en el imparcialismo mismo.

⁴⁵² Kagan, *Limits of Morality*, p. 10.

⁴⁵³ Cf., v. gr., Nagel, *View from Nowhere*, p.166; Scheffler, *Human Morality*, p. 122.

Según el imparcialismo, cada persona —como, p. ej., María— tiene, entre otras cosas, un conjunto de razones compuesto por cada una de las razones que tiene para fomentar/impedir cada una de las numerosas cosas que a ella misma la beneficiarían/perjudicarían. Cada una de estas razones es más o menos poderosa en función del tamaño del beneficio o perjuicio al que corresponde. María tiene también un conjunto análogo de razones que corresponden a las numerosas cosas que beneficiarían o perjudicarían a Juan, otra persona cualquiera. Cada una de estas numerosas razones y de las anteriores forma parte de lo que determina lo que María *debería* hacer según el imparcialismo —lo que sería *incorrecto* omitir hacer según esta teoría— y puede representarse por medio de una cuerda atada al cuerpo de María.⁴⁵⁴ Cada cuerda tira con mayor o menor fuerza en función de lo poderosa que es la razón que la cuerda representa, y las cuerdas tiran en numerosas direcciones diferentes porque las numerosas razones que las cuerdas representan apoyan numerosas acciones diferentes. Ahora bien, aparte de Juan, hay millones y millones de personas en cuyas vidas María podría influir de forma directa o indirecta, en el presente, en el futuro próximo o en el lejano. Así pues, María tiene también muchos millones de otros conjuntos de razones que corresponden a miríadas de cosas que beneficiarían o perjudicarían a muchos millones de personas. Podemos representar todas estas razones por medio de una cantidad enorme de cuerdas atadas al cuerpo de María. Entre estas cuerdas hay muchas que tiran de ella de formas diferentes pero seguramente también hay algunas que tiran en una misma dirección. Ahora bien, según el imparcialismo, lo que María debería hacer —lo que sería incorrecto omitir hacer— es amoldar sus movimientos en la máxima medida posible a las fuerzas que las cuerdas ejercen sobre su cuerpo, esto es, realizar en todo momento los movimientos máximamente apoyados por el conjunto de razones correspondientes a todos los beneficios y perjuicios que ella podría causar e impedir. Por eso, en cierto sentido el imparcialismo pretende que las personas sean *marionetas*. En efecto, la situación de María es parecida a la de la mayoría de las personas; y —lo que es más importante—, sean las que sean las circunstancias meramente contingentes de la mayoría de las personas, siempre es cierto que el imparcialismo implica que, dados unos supuestos nada extraños, cada persona debería

⁴⁵⁴ Para ser justo, hay que recordar que aquí el significado técnico de «lo que María *debería* hacer» coincide con el de «lo que sería *correcto* que María hiciera».

moverse en todo momento como la mencionada marioneta. En suma, la subordinación del individuo que efectúa el imparcialismo es realmente extrema.

Simplemente a fin de lograr una claridad mayor, podemos comparar de nuevo el imparcialismo con la moralidad común (e, implícitamente, con otras muchas posturas similares). Como la moralidad común permite una libertad sustancial pero no ilimitada, el contenido de este código moral puede representarse mediante un espacio abierto y amplio acordonado por cuerdas. No está permitido salirse del espacio acordonado —trasgredir las normas de la moralidad común— pero dentro de este espacio cada cual tiene libertad para hacer lo quiera.

Ahora imaginemos que hay un robot prodigioso que siempre puede calcular cuál es la acción óptimamente benéfica y realizarla. Para determinar cuál es esta acción toma en consideración a todas las personas, pero no se toma en consideración a sí mismo porque, a diferencia de las personas, él mismo carece de intereses (normativos). El robot también es capaz de imitar a la perfección cualquier apariencia humana y de realizar cualquier movimiento que un ser humano podría realizar. Además, es hueco por dentro. Se compone exclusivamente de una lámina finísima, una especie de exoesqueleto flexible de poquísimos grosor que no encierra más que un espacio vacío. Gracias a estas cualidades, el robot puede envolver el cuerpo entero de cualquier persona, esto es, recubrir toda su piel, de tal forma que no resulta detectable desde fuera de la persona. Una vez adherido a un cuerpo, hace que el cuerpo ejecute en todo momento la acción óptimamente benéfica, controlando todos los movimientos del cuerpo y controlando *todos* los detalles de su apariencia exterior. No obstante, no controla la mente de la persona a quien envuelve. Para facilitar la exposición, llamemos a esta persona recubierta por el robot *el portador*. Al robot podemos llamarlo **el traje maximizador**. Ahora bien, la experiencia del portador seguramente sería espantosa, pero esto no se debería a que el traje maximizador no tomara en consideración los intereses del portador. El robot sí incluiría estos intereses en sus cálculos; pero, en circunstancias normales esta inclusión seguramente no llegaría a manifestarse de ninguna forma en el comportamiento del traje maximizador (o al menos no de ninguna forma digna de mención) porque el traje maximizador seguramente siempre tendría algo más benéfico que hacer que satisfacer los intereses del portador. La teoría del imparcialismo seguramente implica que, en circunstancias normales e incontables otras circunstancias, cualquier persona que disponga de un traje maximizador debería ponérselo —es decir, convertirse en un portador— y hacerlo de por vida. Y cualquier persona que disponga

de dos trajes maximizadores debería enfundarse en uno de ellos y colocarle a otra persona el otro. Seguramente ninguna otra acción sería correcta según el imparcialismo.

10.2.4 · El nacimiento, la muerte y todo lo intermedio. Es cierto que los temas de la procreación y el suicidio están relacionados con unas cuestiones difícilísimas de la ética de poblaciones (que adrede dejamos a un lado suponiendo que todas las poblaciones pertinentes tienen el mismo tamaño constante [*q. v. apdo. 4.2.1*]). No obstante, me parece que nos podemos hacer una idea de la postura que cualquier teoría fiel al espíritu del imparcialismo tendría acerca de la procreación y el suicidio. Recuérdese, por ejemplo, que el imparcialismo sostiene que si renunciar a la propia vida es la única forma de salvar las vidas de *dos* personas, entonces *ceteris paribus* uno debería renunciar a ella. A la luz de implicaciones del imparcialismo como la anterior, parece que según cualquier teoría fiel al espíritu de esta teoría la corrección del suicidio y de la procreación depende en gran medida de cómo el suicidio y la procreación afectarían a otras personas. Parece que según cualquier teoría fiel al imparcialismo, la subordinación del individuo es tal que en gran medida las consecuencias para los demás son las que determinan cuando debería empezar a existir y cuando debería dejar de existir. Además, una vez que uno ha nacido, todo el trato que recibe debería estar perfectamente al servicio del bien de todas las personas. En efecto, según el imparcialismo todas las personas que deberían tener trato con uno deberían hacer, en su relación con él, sólo aquello que maximizaría el bien de todos. Por otra parte, tan pronto como uno pueda tomar decisiones, todas ellas deberían fomentar, de la manera más productiva posible, el bien de todos, hasta que muera. En definitiva, cada cual debería ser el instrumento del bien de todos desde la cuna hasta la tumba. Hasta los momentos apropiados de nacer y morir vienen determinados por el bien de todos.

10.2.5 · La hiperresponsabilización. Volvamos al símil de la marioneta. Según el imparcialismo, a cada razón que María tiene por la que hacer algo por alguien le corresponde una cuerda. Ahora bien, lo que María puede hacer por el bien de todos depende muchísimo de lo que los demás vayan a hacer. Por ejemplo, si todos los demás se van a ocupar de cultivar su propia comida, cultivar comida para alguien distinto de ella misma no está entre las cosas que pueda hacer por el bien de todos. En cambio, si todos los demás negligentemente no van a hacer nada, cultivar comida para todos ellos sí está entre las cosas que puede hacer por el bien de todos. Como se ve, cuando los

demás ponen de su parte, María tiene menos cuerdas atadas al cuerpo; y con cada persona que no pone de su parte, el número de cuerdas que tira de ella aumenta. En la medida en la que alguien no cumple con las prescripciones del imparcialismo, se atan más cuerdas a los cuerpos de los demás. El imparcialismo encarga a cada persona el trabajo que otras personas incorrectamente omiten hacer. Así, cada persona se vuelve *responsable* de lo que otros tendrían que haber hecho y esto quizá constituya un error que podríamos llamar la **hiperresponsabilización** del individuo.

Por último, obsérvese que el imparcialismo implica que entre las personas a las que cada persona debería beneficiar óptimamente están todas aquellas que no ponen de su parte, esto es, que no cumplen con lo que les corresponde hacer según el imparcialismo. Además, entre estas personas que no ponen de su parte están no sólo las que trabajan poco, sino también las que se dedican a aprovecharse del trabajo ajeno y las que industriosamente llevan un género de vida maligno. Por añadidura, entre las personas a las que uno debería beneficiar óptimamente puede haber personas que le han perjudicado grave e incorrectamente a uno.⁴⁵⁵

10.2.6 · El adeudamiento individualizado. Si por pura bondad alguien le dona a Juan un riñón y un ojo de la cara, después Juan no le debe a esta persona más de lo que le debe a cualquier desconocido, según el imparcialismo. Por mucho que alguien le beneficie a uno, uno no le debe más que a cualquier otra persona. En efecto, entre las extensas obligaciones imparcialistas que cada persona tiene para con las demás, no queda ningún resquicio donde quepa una deuda especial con alguien. Por otra parte, por mucho que una persona perjudique a otra —por ejemplo, robándole de alguna forma 20 años de vida—, la primera le debe a la segunda exactamente lo mismo que antes de perjudicarla y le debe exactamente lo mismo que a cualquier otra persona. Tampoco hay ninguna otra forma de **adeudamiento individualizado**, según el imparcialismo. Por ejemplo, si yo hago que exista un ser completamente indefenso procreándolo, yo no le debo a mi hijo más de lo que le debo a cualquier otro niño o a cualquier otra persona. Por último, incluso si alguien tuviera una deuda con otra persona —supongamos que esto fuera posible—, según el imparcialismo sólo sería correcto saldar la deuda con ella si por pura casualidad el modo estrictamente imparcial de actuar sirviera para saldarla.

⁴⁵⁵ Cf. Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 92.

10.2.7 · *Incompatibilidad con la teoría híbrida.* Dado que la teoría híbrida que expondré en la sección 10.3 contradice en cierta medida el imparcialismo, cualesquiera consideraciones que apoyen exclusivamente esta teoría híbrida suponen una crítica al imparcialismo.

10.2.8 · *Respuestas a las consideraciones a favor del imparcialismo.* En la sección 4.3, consideramos dos argumentos a favor del imparcialismo. Si —como arguyen las críticas anteriores— el imparcialismo es falso, esos dos argumentos deben contener algún punto débil.

En cuanto al primer argumento (*q. v. apdo. 4.3.2*), hacia el final de él concluyo que (1) cómo le va a cada persona importa *tout court*, (2) es bueno *simpliciter* que a cada persona le vaya bien, (3) lo es en la misma medida para todas las personas y (4) es deseable que el predominio de lo bueno sobre lo malo sea el máximo posible. Entonces, sobre la base de estos pasos argumentales, concluyo que (5) la forma más razonable de proceder con respecto a lo bueno y lo malo —el bienestar y el malestar— consiste en fomentar el primero —y no al revés— y hacerlo de una forma óptima, maximizando lo bueno y (6) se debería hacer lo que es lo más razonable, *i. e.*, lo correcto es hacer lo más razonable. Creo que los pasos 1 a 4 son muy sólidos; pero las conclusiones 5 y 6 bien podrían estar equivocadas. Así, a pesar de la clara deseabilidad del predominio de lo bueno sobre lo malo, quizá haya algún factor moral que justifique rechazar las conclusiones 5 y 6 y concluir que (1) la acción que maximiza lo bueno no siempre es correcta porque no toda la maleficencia óptimamente benéfica es correcta y (2) la acción que maximiza lo bueno puede no ser la única que es razonable y correcta porque puede haber acciones suboptimíficas que también son razonables y correctas. La teoría híbrida que propongo en la siguiente sección convendrá en estas dos conclusiones.⁴⁵⁶

En cuanto al segundo argumento (*q. v. apdo. 4.3.3*), si éste contiene un punto débil digno de mención, seguramente se encuentra en el siguiente pasaje:

Habiendo concluido que [1] el bien de todos importa por igual y que [2] los demás son fuentes últimas de razones, parece más justificado concluir, no que el

⁴⁵⁶ Y lo hará a pesar de que la conjunción de (1) la deseabilidad del predominio de lo bueno y (2) la impermisibilidad de algunas acciones optimíficas tiene una implicación incómodamente paradójica que mencionaré a fin de darle un juicio justo a la teoría del imparcialismo. Puede haber circunstancias en las que es imperisible que alguien cause un evento cuya causación por parte de la naturaleza sería más deseable que su no causación por parte de ésta.

bien de otra persona sea una fuente de razones que tienen una millonésima, centésima o tercera parte de la entidad de las razones de las que mi propio bien es una fuente, sino que [3] cualquier persona es una fuente de razones para cualquier persona en la misma medida [...]. Dicho de otro modo, el peso normativo del bien de cualquier persona (el tuyo, el mío...) es el mismo para cualquier persona (tú, yo...).

Creo que las conclusiones 1 y 2 son muy sólidas. Así pues, si hay un error, está en el paso 3. Quizá haya que concluir que en ciertos casos un factor moral no reconocido por el imparcialismo limita el alcance de ciertas razones reconocidas por el imparcialismo o debilita la fuerza de éstas. La teoría híbrida que propongo en la siguiente sección afirma esto.

En cuanto a los cuatro comentarios que siguieron al primer argumento y los tres que siguieron al segundo, en beneficio de la brevedad responderé a todos simultáneamente. Quizá haya, además de las consideraciones favorables al imparcialismo, unas consideraciones adicionales que conducen a la conclusión de que existe un factor moral que, en vez de exigir la promoción de algo, contrarresta la exigencia de promoción que lo intrínsecamente valioso parece fundamentar. Este factor moral ciertamente traería consigo diversas desventajas consustanciales a cualquier alejamiento del imparcialismo —como, *e. g.*, la licitud de que haya «víctimas»—, pero puede que estas desventajas fueran compensadas por cierta independencia del individuo.

10.2.9 · Conclusiones. En conclusión, me parece más probable que improbable que el imparcialismo peque de algo así como cierto ninguneamiento del individuo. Hablando con un poco de imprecisión, se podría decir que el imparcialismo hace que el individuo cargue con el mundo entero y hace que no exista nada que sea *su* vida, una vida que le pertenece a él en una medida no insignificante. Esto es probablemente un defecto de la teoría.

Para evitar frases excesivamente complejas y repetir con frecuencia palabras como «quizá» y «probablemente», en la siguiente sección a veces hablaré como si fuera seguro que el imparcialismo sí incurre en una subordinación excesiva del individuo.

Parece que hay que rechazar el imparcialismo; pero, a la luz de todas las consideraciones favorables a esta teoría que hemos considerado en la presente investigación, el factor moral de la productividad benéfica óptima parece profundamente razonable. Así pues, si hemos de rechazar el imparcialismo, a lo mejor

conviene considerar la posibilidad de una teoría híbrida que combine de alguna manera el factor moral de la productividad benéfica óptima con otro factor moral, uno que contrarreste en cierta medida el efecto ninguneador que el primer factor efectúa cuando está solo.

10.3. • UNA RESPUESTA: EL ESBOZO DE UNA TEORÍA HÍBRIDA

10.3.1 · Introducción. ¿Existe algún factor moral que haga frente a la subordinación extrema del individuo efectuada por el imparcialismo? Y, dado que el límite de esta subordinación no está allí donde el egoísmo racional lo establece, ¿dónde está? Me parece que la mejor respuesta a estas preguntas podría ser que el factor moral de la distribución equitativa de la responsabilidad es el factor principal que, al *combinarse con* el de la productividad benéfica óptima, mitiga acertadamente la mencionada subordinación y fija el mencionado límite en el lugar adecuado. En cuanto a la expresión «factor principal», digo esto porque, si hay que abandonar el monismo factorial del imparcialismo, seguramente la mejor teoría moral sea pluralista más allá del dualismo.⁴⁵⁷ Mas en la presente investigación nos centraremos en los dos factores morales mencionados, que son con diferencia los más destacables, dados nuestros fines. Podemos llamar **imparcialismo equitativo** a la teoría híbrida a la que la combinación de los dos factores morales da lugar.

Si alguien está convencido de que la respuesta adecuada a las preguntas enunciadas al principio del párrafo anterior constituye ante todo una explicitación de los principios morales implícitos en la moralidad común, la teoría híbrida que esbozaré no le convencerá. Aunque algo similar al factor de la distribución equitativa de la responsabilidad seguramente forma parte de la moralidad común, la importancia del papel de este factor en el imparcialismo equitativo es seguramente bastante mayor que la importancia del papel de este factor en la moralidad común. Mas a lo mejor la moralidad común se equivoca (*q. v. sec. 2.3*) en cuanto a esta cuestión de grado.

En realidad, seguramente nos equivocaremos si pensamos que existe algo parecido a un consenso sobre el alcance de la obligación moral de la beneficencia. Además de la notable disensión post-teórica, entre las numerosas posturas pre-teóricas existen

⁴⁵⁷ Cf., Nagel, *Mortal Questions*, pp. 128-141 («Fragmentation of Value»).

desacuerdos acusados y muchas dudas acerca de la medida en la que cada persona debería velar por el bien de los demás.⁴⁵⁸ Así pues, cualquier teoría que especifique esta medida —como lo hace, *e. g.*, el imparcialismo equitativo— irá mucho más allá del conjunto de la moralidad positiva en el sentido de que sustituirá una abundancia de posturas contradictorias por una postura unitaria y coherente y sustituirá una abundancia de dudas y la simple inconsciencia por una postura determinada. En consecuencia, cualquier teoría de ese tipo distará mucho de poder obtener el asentimiento inmediato y unánime de las posturas pre-teóricas. La adhesión intuitiva inicial que cualquier teoría de este tipo recibiría sólo puede ser bastante limitada. En todo caso, creo que el principio de la distribución equitativa de la responsabilidad goza de una verosimilitud inicial considerable.

En beneficio de la brevedad y la sencillez, de ahora en adelante normalmente abreviaré las expresiones «factor moral de la distribución equitativa de la responsabilidad» y «factor moral de la productividad benéfica óptima» convirtiéndolas en «factor de la distribución equitativa» y «factor de la productividad óptima», respectivamente.

En cuanto a la estructura de esta sección, primero describiré el principio de la distribución equitativa y más adelante describiré el imparcialismo equitativo, y a continuación de cada una de estas descripciones expondré algunas consideraciones adicionales a favor de lo expuesto.

10.3.2. · El principio de la distribución equitativa de la responsabilidad. Consideremos los siguientes supuestos que, si bien suponen una simplificación, sirven para clarificar las implicaciones del principio de la distribución equitativa. Un grupo de 100 exploradores llega a un lugar desierto y decide asentarse allí. Hay un manantial de agua a un kilómetro de su asentamiento. Para que le vaya lo mejor posible a todos ellos, hacen falta unos 500 litros de agua al día, o sea, 5 litros por persona y día. Así pues, conviene llevar de alguna forma 500 litros de agua desde el manantial al asentamiento todos los días. Este es un *trabajo colectivo* que conviene que realicen. Para la realización de este trabajo lo más razonable es que cada uno haga al menos la parte del trabajo que *le corresponde* o —para ser más explícito— que haga la parte del trabajo

⁴⁵⁸ Cf., Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, pp. 84-5; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 3.

que le toca en una *distribución equitativa de la responsabilidad* a partes iguales. Así pues, lo más razonable es que cada uno traiga al menos 5 litros de agua al día como promedio. En lo que respecta al trabajo en cuestión, cada persona que hace al menos eso realiza la *contribución mínima obligatoria*. No está bien no alcanzar la contribución mínima pero es permisible superarla cogiendo más de 5 litros. Los *incumplimientos* de unos no aumentan las *cargas* de otros: si alguien no realiza la contribución mínima obligatoria, en ningún caso su omisión hace que el tamaño de la obligación de otra persona aumente. Por ejemplo, si la persona número 100 no hace la contribución mínima obligatoria y las personas 1 a 98 hacen sólo la contribución mínima obligatoria, la persona 99 no tiene, por ello, la obligación de traer 10 litros en vez de 5. Está mal impedir que otra persona haga su parte del trabajo: no es permisible impedir que otra persona realice la contribución mínima obligatoria. Por ejemplo, no es permisible robarle a alguien el agua que lleva al asentamiento, envenenar el manantial, etc. Hay diversos modos permisibles de alcanzar el promedio de 5 litros diarios: uno puede traer 20 litros para sí mismo cada 4 días; uno puede acordar con otra persona turnarse para traer cada uno un día sí y un día no 10 litros para los dos; etc. Puesto que también hay diversos trabajos aparte del transporte del agua que todos los exploradores deberían realizar para que les vaya bien a todos y hay diversos modos posibles de organizarse, en realidad el grupo dispone de muchos modos posibles de realizar todas las contribuciones mínimas obligatorias. A todo lo anterior, añadiré dos supuestos adicionales que ilustrarán unas ideas de las que no nos ocuparemos hasta bastante más adelante. Primero, no es permisible obligar a alguien a realizar una contribución mayor que la que tiene la obligación de hacer, esto es, mayor que la contribución mínima obligatoria. De hecho, no sería permisible aunque fuera óptimamente benéfico hacerlo. Segundo, es *bueno* —aunque no obligatorio— realizar una contribución mayor que la mínima obligatoria, cuando hacer esto resulta más benéfico que no hacerlo.

Si bien lo hace de una forma simplificada, la descripción anterior nos proporciona ejemplos *concretos* de las implicaciones más destacables del principio de la distribución equitativa de la responsabilidad. Pasemos ahora a una dilucidación más abstracta de este principio.

A fin de que se pueda ver con cierta facilidad cómo diversos elementos de la descripción anterior ejemplifican las implicaciones del principio, empecemos por considerar la siguiente formulación del mismo: *Dado un trabajo que debe realizarse para que le vaya lo mejor posible a todo el mundo, cada cual debería hacer su parte*

para que se realice el trabajo. Ahora bien, podemos usar la expresión *el trabajo colectivo necesario* para hacer referencia al conjunto de todo el trabajo que todas las personas tendrían que realizar para que a todas les fuera lo mejor posible. Aprovechando esta expresión y tratando de alcanzar un mayor grado de precisión, el **principio de la distribución equitativa (de la responsabilidad)** se podría formular así: *Para la realización del trabajo colectivo necesario, cada cual debería realizar **la parte que le corresponde**,⁴⁵⁹ es decir, realizar la parte del trabajo que le toca en una distribución equitativa (a partes iguales) de la responsabilidad o —dicho de otro modo— realizar **la contribución mínima obligatoria**; y no tiene la obligación moral de hacer más que esto.*⁴⁶⁰

Cuando más adelante nos centremos en la teoría híbrida, llamaré a la parte que le corresponde a cada persona según este principio **la contribución estrictamente equitativa**, en vez de «la contribución mínima obligatoria».

Obsérvese que tanto el principio de distribución equitativa como el principio último del imparcialismo mandan a todo el mundo obrar de un modo tal que, si todo el mundo hace lo mandado, a todo el mundo le irá lo mejor posible. Así pues, el cumplimiento universal de cualquiera de estos dos principios genera un mundo ideal. Y, dado su cumplimiento universal, ninguno de los dos exige un nivel alto de sacrificio. Mas los dos principios difieren ampliamente en la medida en la que nos mandan suplir la falta de colaboración por parte de otras personas, es decir, los incumplimientos de los demás, lo que los demás no hacen pero deberían hacer según cada principio. Es precisamente por esta diferencia por la que según el principio de la distribución equitativa tenemos una autonomía mayor y una obligación de sacrificio menor.

¿Cómo hay que obrar para cumplir sólo con el principio de la distribución equitativa, esto es, para cumplir con este principio sin combinar con el principio último del imparcialismo? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta, hay que hacer algo más que realizar una labor meramente lógica. En efecto, hay que tratar de desarrollar el mencionado principio de una forma máximamente verosímil siendo fiel al mismo pero sin limitarse sólo a lo que en rigor puede deducirse de la formulación del

⁴⁵⁹ El inglés dispone de unas expresiones muy apropiadas para hacer referencia a esto: *doing your fair share* y *pulling your own weight*.

⁴⁶⁰ Cf. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 31 («Collective Consequentialism»); Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 7, 76 ff.

principio que aparece más arriba. Teniendo esto presente, creo que el siguiente esbozo sirve para responder sucintamente a nuestra pregunta.⁴⁶¹

Para realizar la parte del trabajo que le corresponde a uno o, lo que viene a ser lo mismo, la contribución mínima obligatoria, uno tiene que realizar la cantidad de trabajo que cada persona realizaría si todas las personas realizaran de forma conjunta y a partes iguales el trabajo colectivo necesario. La realización de esta contribución mínima requiere cumplir una *tarea positiva* y otra *negativa*. Empecemos por determinar en qué consiste la positiva.

La realización del trabajo colectivo necesario generaría la cantidad ideal de bienestar. Si se divide esta cantidad por el número total de personas, se obtiene **la cuota de bienestar** de la que cada persona es responsable. Satisfacer esta cuota de bienestar es la **tarea positiva** que cada persona debería cumplir. Para satisfacer esta cuota basta con generar la cantidad de bienestar que se generaría al conseguir que a una persona le fuera lo mejor posible. En efecto, si cada persona generara esta cantidad de bienestar, a todo el mundo le iría lo mejor posible. Mas no es ni mucho menos necesario que cada persona se consagre al bien de una sola persona. Por ejemplo, cada persona puede cumplir con su cuota cooperando con muchas otras personas de diversas formas que generan diversos beneficios mutuos. De hecho, la cooperación entre, *e. g.*, familiares, amigos o miembros de una misma comunidad facilita satisfacer la cuota.

Cumplir la **tarea negativa** requiere no obstaculizar el cumplimiento de la tarea positiva. Obsérvese que cumplir la tarea positiva supone generar cierto balance positivo de bienestar, y cualquier balance de bienestar puede generarse de maneras muy diferentes. Por ejemplo, un balance positivo de 300 unidades de bienestar puede generarse produciendo sólo 300 unidades de bienestar propiamente dicho (*q. v. apdo. 4.2.1*) o puede generarse provocando 1000 unidades de malestar propiamente dicho y 1300 de bienestar propiamente dicho. Ahora bien, la segunda manera de alcanzar el balance de 300 es incompatible con el cumplimiento de la tarea negativa porque la segunda manera obstaculiza el cumplimiento de la tarea positiva. Para cumplir la tarea negativa, uno debe evitar cumplir la tarea positiva de una forma que dificulte el

⁴⁶¹ Si fuéramos a elaborar más que un esbozo, tomaríamos en consideración explícitamente las generaciones futuras, los avances tecnológicos, las capacidades diversas que tienen las personas para fomentar el bien y otras cuestiones.

cumplimiento universal de la tarea positiva, esto es, que obstaculice la realización del trabajo colectivo necesario.

En líneas generales, cumplir la tarea negativa supone no perjudicar directa o indirectamente a nadie. Por ejemplo, supone no coger agua del manantial de una forma que impida que otros puedan coger agua también. No obstante, creo que hay que mantener que en rigor el mero cumplimiento de la tarea negativa no requiere evitar la maleficencia óptimamente benéfica, puesto que no parece acertado sostener que una manera óptimamente benéfica de obrar pueda constituir (1) una obstaculización de la realización del trabajo colectivo necesario y (2) una omisión de la contribución mínima obligatoria. En todo caso, más adelante explicaré por qué creo que es razonable sostener que el principio de la distribución equitativa prohíbe en gran medida la maleficencia óptimamente benéfica.

Al igual que a uno le resulta imposible *saber* qué acción es la máximamente ventajosa para sí mismo o cuál es la óptimamente benéfica (*q. v. sec. 2.2*), le resulta imposible saber cuáles son precisamente las acciones que cumplen las tareas positiva y negativa. Pero uno siempre está en condiciones de *intentar* cumplir estas tareas.

El principio de la distribución equitativa no requiere nada aparte de cumplir las dos tareas mencionadas. Así pues, este principio sólo requiere renunciar a la susodicha independencia del individuo en la medida en la que el cumplimiento de las tareas negativa y positiva requiere tal renuncia. Por otra parte, como el principio no exige más que el cumplimiento de estas tareas, el principio no exige evitar ir más allá del cumplimiento de estas tareas, esto es, no exige evitar obrar de una forma más benéfica que la requerida para el mero cumplimiento de ellas. Hasta es permisible siempre hacer lo óptimamente benéfico. El principio tampoco requiere que cada persona cumpla las tareas negativa y positiva de una forma máximamente ventajosa para sí misma (salvo en casos muy excepcionales). En efecto, dentro de los límites establecidos por el principio, a uno le está permitido perseguir de forma preferencial los intereses de otra(s) persona(s).

10.3.3 · El principio y las restricciones deontológicas. Las restricciones deontológicas y los permisos deontológicos van de la mano de una manera muy importante que consiste en que guardan lo que podríamos llamar una **correlatividad** fundamental: las restricciones deontológicas requieren que cada persona permita a otras personas beneficiarse de los permisos deontológicos, y éstos le dan permiso a cada persona para

beneficiarse de los límites impuestos por aquéllas a otras personas, esto es, de la no interferencia exigida por aquéllas.⁴⁶² Si, por ejemplo, uno tiene un permiso deontológico para, entre otras cosas, no enfundarse el traje maximizador, entonces una restricción deontológica *correlativa* no permitiría a otras personas colocarle a uno el traje que, gracias al permiso deontológico, uno mismo no tiene la obligación de ponerse. A los permisos deontológicos que van acompañados de restricciones deontológicas que exigen que se permita a las personas disfrutar efectivamente de la libertad concedida por aquéllos, podemos llamarlos permisos deontológicos **efectivos** o permisos deontológicos **protegidos**.

Parece razonable pensar que, si por algún motivo —como, por ejemplo, la legitimidad de cierto grado de autonomía— tenemos permisos deontológicos, entonces éstos son efectivos. En efecto, sólo si los permisos deontológicos son efectivos, hay unas restricciones deontológicas que protegen lo que los permisos deontológicos mismos protegen —como, por ejemplo, cierto grado de autonomía—. Sólo si son efectivos, no estamos sujetos a que otros nos impongan lícita y constantemente lo que nosotros mismos no estamos moralmente obligados a imponernos. Así pues, si una teoría moral afirmara la existencia de permisos deontológicos pero negara que éstos estuvieran protegidos, la teoría parecería adolecer de una tensión interna considerable y desacreditadora. Parece que si una teoría asigna unos permisos a las personas en cuanto agentes, resulta inverosímil negárselos en cuanto pacientes, por así decirlo.

En cuanto al principio de la distribución equitativa, está claro que según éste existen permisos deontológicos. Ahora bien, a la luz de las reflexiones anteriores, parece razonable sostener que, si realmente tenemos los permisos deontológicos que este principio afirma que tenemos, entonces también tenemos unas restricciones deontológicas correlativas, esto es, tenemos unos permisos deontológicos efectivos, protegidos. Así pues, en adelante diremos que según *el principio de la distribución equitativa de la responsabilidad* existen restricciones deontológicas correspondientes a los permisos deontológicos otorgados por este mismo principio.

10.3.4 · Consideraciones favorables al principio. En defensa del principio de la distribución equitativa, se pueden señalar diversas ventajas que tiene. En primer lugar,

⁴⁶² Cf. Kamm, *Morality, Morality*, vol. 2, p. 213; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 83; Mulgan, *Demands of Consequentialism*, p. 155.

considérese el siguiente principio: *el porcentaje del trabajo colectivo necesario que cada persona debe realizar es directamente proporcional a la cercanía de su fecha de nacimiento al 1 de enero*. A diferencia de este principio e incontables otros, el principio de la distribución equitativa goza de una verosimilitud inicial importante. A primera vista, parece posiblemente correcto distribuir el trabajo colectivo necesario entre todas las personas a partes iguales, haciendo que cada persona sea responsable de la parte del trabajo que le toca en tal reparto equitativo, sin hacer que sea responsable de las partes que les tocan a otras personas. Además, el principio de la distribución equitativa parece expresar cierto tipo de auténtica justicia distributiva.

Intentemos contemplar el conjunto de todos los seres humanos desde fuera, es decir, desde una perspectiva exterior al grupo como si no formáramos parte de éste. Ahora preguntémonos qué es lo más razonable que estas personas podrían hacer *como grupo*. Me parece claro que lo más razonable sería que los miembros del grupo cooperaran para que les fuera lo mejor posible a todos. Ahora bien, lo que el principio de la distribución equitativa nos exige a cada uno de nosotros es simplemente que cada uno aporte su parte para que tal cooperación pueda darse. Dicho de otro modo, a cada uno le exige cooperar y evitar así ser culpable de contribuir a que no se realice el trabajo colectivo necesario. Y esta exigencia parece bastante razonable.

El principio de la distribución equitativa tiene también la ventaja notable de ayudarnos a responder a las preguntas planteadas al principio del apartado 10.3.1. En efecto, este principio nos proporciona una manera verosímil de moderar la subordinación extrema del individuo efectuada por el imparcialismo. A esta ventaja se suma la de que las críticas dirigidas al imparcialismo en la sección 10.2 no parecen ser aplicables a este principio. En efecto, este principio aumenta de forma considerable la importancia relativa que cualquier persona puede tener para cualquier persona, ya que el principio permite que cada persona persiga el bien de unas personas más que el de otras (*q. v. apdo. 10.2.2*). Además, el principio evita la hiperresponsabilización del individuo con todo lo que ésta implica (*q. v. apdo. 10.2.5*). Y, a diferencia del imparcialismo, el principio en cuestión no es incompatible con el adeudamiento individualizado (*q. v. apdo. 10.2.6*).

Al contemplar la posibilidad de apartarse del imparcialismo en favor de otra teoría moral menos exigente, una de nuestras mayores preocupaciones debería ser evitar rechazar el imparcialismo por una falta de objetividad que se deba al egoísmo. Ahora bien, el principio de la distribución equitativa no parece derivarse de una mera

capitulación ante el egoísmo. En efecto, parece deber su verosimilitud no a resultarle comparativamente agradable al interés propio, sino a plasmar un género de justicia a la que parece que toda persona es acreedora. Algo que contribuye a corroborar esta conclusión es que el principio goza de verosimilitud incluso si uno se esfuerza por considerarlo desde un punto de vista impersonal, esto es, desde un punto de vista anónimo, haciendo abstracción de la identidad de uno mismo.⁴⁶³

Para hacer referencia al principio de la distribución equitativa en conjunción con las consideraciones favorables a éste, podemos emplear la expresión *la postura del principio de la distribución equitativa*. Ahora bien, el respaldo que esta postura da a los permisos y restricciones deontológicos tiene la ventaja de cumplir diversos requisitos señalados en las secciones 8.4 y 9.4, requisitos que es preferible que cualquier defensa de estos permisos y restricciones cumpla. En primer lugar, para legitimar los permisos y restricciones deontológicos, la mencionada postura no apela a algo de valor exclusivamente impersonal digno de ser fomentado por todos (*q. v. apdos. 8.4.1 y 9.4.1*). Más bien, la legitimación que esta postura proporciona a los permisos y restricciones deontológicos es la propia de la justicia de cierto modo de repartir responsabilidades. En segundo lugar, la postura en cuestión evita que la defensa de los permisos deontológicos socave la defensa de las restricciones deontológicas (*q. v. apdo. 9.4.5*). En efecto, la postura sostiene que la razonabilidad del mencionado tipo de justicia y de cierta independencia del individuo vindica los permisos deontológicos mientras que las restricciones deontológicas vienen justificadas por el hecho de proteger lo que estos permisos permiten. En tercer lugar, parece que la postura en cuestión contiene una defensa de la priorización de la inviolabilidad sobre la inabandonabilidad (*q. v. apdo. 8.4.4*). Los permisos deontológicos y las restricciones deontológicas son correlativos de la forma señalada más arriba, lo cual implica que es cierta inviolabilidad la que es correlativa a los permisos deontológicos —y no cierta inabandonabilidad—. Dicho de otro modo, los permisos deontológicos y las restricciones deontológicas van de la mano y, como éstas últimas implican cierta inviolabilidad en vez de cierta inabandonabilidad, es la inviolabilidad la que va de la mano de los permisos deontológicos «protegiéndolos». Si las personas fueran «inabandonables», nadie tendría permisos deontológicos efectivos. En cuarto lugar, desde la postura en cuestión, cabe responder a alguien que rechaza las restricciones deontológicas alegando la paradoja de

⁴⁶³ Cf. Nagel, *Equality and Partiality*, p. 10; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 382.

la deontología (*q. v. apdo. 8.4.1*). Primero, se puede destacar que esta paradoja señala una idea meramente paradójica, no una idea contradictoria. En efecto, no es contradictorio que las restricciones deontológicas prohíban evitar incumplimientos de ellas mismas incumpléndolas uno mismo. Así pues, esta mera paradoja no revela ninguna necesidad lógica de rechazar las restricciones deontológicas. Segundo, si las restricciones deontológicas realmente tienen justificación —como sostiene la postura de la distribución equitativa—, entonces la mencionada paradoja seguramente es aceptable. La explicación de esto reside en que, aunque las prohibiciones señaladas por esta paradoja son llamativas, éstas son en esencia iguales que las demás prohibiciones que se deben a las restricciones deontológicas. Así pues, no parece que las demás prohibiciones puedan estar justificadas sin que aquéllas también lo estén. En cuanto a la idea de que todas estas prohibiciones son en esencia iguales, todas ellas forman un conjunto coherente que condena la persecución del balance óptimo de consecuencias por ciertos medios. En suma, la paradoja en cuestión no hace más que señalar un caso especial dentro de un conjunto coherente más amplio de casos. Si el resto de los casos son aceptables, seguramente el señalado por la paradoja lo es también.

10.3.5 · El imparcialismo equitativo. Dudo que el principio de la distribución equitativa sea suficiente por sí solo. Por un lado, el factor de la productividad óptima seguramente también forma parte de la moralidad (*q. v. apdo. 10.2.9*). Por otro lado, el principio de la distribución equitativa solo (no acompañado) tiene algunas implicaciones profundamente inverosímiles. Una de las más importantes es que este principio otorga permisos sin umbrales, permisos absolutistas (*q. v. apdo. 9.4.3*). En efecto, según este principio, con tal de que uno cumpla con la cuota de bienestar de la que es responsable, le está permitido permitir (en sentido técnico) *lo que sea*. Otra de las mencionadas implicaciones es que según este principio hay restricciones deontológicas absolutistas (*q. v. apdo. 8.4.2*). En definitiva, a la luz de estas consideraciones y otras anteriores, me parece que es más probable que improbable que haya que contar tanto con el factor de la distribución equitativa como con el factor de la productividad óptima conjugando los dos de alguna forma.

Podemos decir que, cuando uno adecua sus acciones a la normatividad generada por un factor moral, uno *responde al* factor moral. Ahora bien, a los dos factores morales mencionados les sucede algo que a menudo les sucede a los factores morales y a las

reglas éticas: entran en conflicto.⁴⁶⁴ En efecto, en el caso de los dos factores mencionados, por un lado se puede responder a la perfección al factor de la distribución equitativa respondiendo solamente de una manera muy imperfecta al factor de la productividad óptima; y, por otro lado, se puede responder a la perfección al factor de la productividad óptima trasgrediendo claramente las prescripciones generadas por el factor de la distribución equitativa. Así pues, a primera vista nos puede parecer que a lo mejor no hay ninguna forma de conjugar estos dos factores, pero me parece que sí puede haber una forma verosímil de hacerlo: la de imparcialismo equitativo.

Será útil empezar nuestro tratamiento del imparcialismo equitativo comparando de forma escueta las categorías principales de acciones que existen según el imparcialismo *tout court* con las que existen según el imparcialismo equitativo. La primera teoría efectúa ante todo una clasificación binaria de las acciones dividiéndolas en correctas o incorrectas según sean óptimamente benéficas o no. Cabe sostener que el imparcialismo también efectúa una clasificación jerárquica de las acciones según la cual cada acción es mejor (más benéfica) o es peor o es igual de buena que cada una de las demás acciones.

En cambio, el imparcialismo equitativo clasifica las acciones de una forma más compleja. Al igual que el imparcialismo, el imparcialismo equitativo divide dicotómicamente las acciones en correctas e incorrectas. Mas, en el caso de esta segunda teoría, las correctas se dividen, a su vez, en *obligatorias* y *supererogatorias*. Estas últimas son acciones especialmente buenas que son *optativas*, es decir, que son permisibles pero no obligatorias. Tanto las acciones correctas como las incorrectas se clasifican jerárquicamente. En efecto, dentro de cada categoría por separado, unas acciones son mejores que otras. Por último, cualquiera de los dos tipos de acción correcta —a saber, las obligatorias y las supererogatorias— puede ser óptimamente benéfica; si bien hacer sólo lo obligatorio pocas veces coincide con hacer lo óptimamente benéfico, y la inmensa mayoría de las acciones supererogatorias no son óptimamente benéficas.

Nos será útil acuñar algunos términos técnicos. Podemos emplear la expresión **el mínimo obligatorio** para hacer referencia a lo mínimo que cada cual debe hacer para evitar caer en la incorrección según el imparcialismo equitativo (o según cualquier otra

⁴⁶⁴ Cf., v. gr., el «duty of beneficence» y el «duty of non-maleficence» en Ross, *Right and the Good*, pp. 21-2; o los principios del «Egoistic Hedonism» y del «Universal Hedonism» en Sidgwick, *Methods of Ethics*, esp. p. 404 («Dualism of the Practical Reason»).

teoría moral). En el caso del imparcialismo equitativo, el grueso de este mínimo consiste en lo mínimo que cada cual debe hacer *en circunstancias usuales*. A este mínimo llamémoslo **el mínimo usual**. El resto del mínimo obligatorio consiste en lo que se debe hacer en ciertas circunstancias *inusuales*, a saber, aquellas en las que la evitación de una catástrofe depende de uno. Llamemos a este mínimo el **inusual**. Para hacer referencia a la obligación moral de hacer el mínimo obligatorio, el mínimo usual o el mínimo inusual, podemos usar los términos **exigencia mínima completa**, **exigencia mínima usual** o **exigencia mínima inusual**, respectivamente.

Ahora bien, a la luz de las críticas a la subordinación extrema del individuo efectuada por el imparcialismo y a la luz de las consideraciones favorables al principio de la distribución equitativa, parece razonable concluir que este principio desempeña un papel preponderante en la determinación del mínimo obligatorio y que este principio es el que más se ve reflejado en este mínimo. En consonancia con esta influencia notablemente predominante, parece razonable que el mínimo *usual* sea similar a lo que hay que hacer para cumplir con este mismo principio, esto es, lo que hay que hacer para cumplir las tareas negativa y positiva o, para decir lo mismo de una tercera forma diferente, lo que hay que hacer para realizar la contribución estrictamente equitativa (la que antes llamábamos «la contribución mínima obligatoria»). Así pues, concluyo que, según el imparcialismo equitativo, en circunstancias usuales cada cual goza en cierta medida de permisos deontológicos y éstos están acotados únicamente por la obligación de realizar el mínimo usual.

Para facilitar mucho la exposición de lo que viene a continuación, propongo que nos centremos exclusivamente en dos posibles maneras de obrar: (1) la consistente en realizar la contribución estrictamente equitativa y (2) la consistente en *realizar la contribución optimizadora*, esto es, obrar de modo óptimamente benéfico. La primera forma de obrar responde simplemente al factor de la distribución equitativa mientras que la segunda forma de obrar responde al factor de la productividad óptima. Al final de la exposición podremos dirigir la atención a otras maneras de actuar, a fin de matizar lo que se ha dicho.

La productividad benéfica de realizar la contribución optimizadora puede ser superior o igual a la productividad benéfica de realizar la contribución estrictamente equitativa, pero en la inmensa mayoría de las situaciones es superior. De hecho, en muchas situaciones esta superioridad es enorme. Ahora bien, en los casos en los que la productividad benéfica de realizar la contribución optimizadora es mayor que la de

realizar la contribución estrictamente equitativa, podemos decir que se da una **divergencia benéfica entre lo equitativo y lo optimizador**.

Cuanto mayor es esta divergencia, más importante se vuelve responder al factor de la productividad óptima. Además, una vez alcanzado cierto grado de divergencia, cuanto más crece esta divergencia, tanto más la importancia de responder al factor de la productividad óptima realizando la contribución optimizadora sobrepasa la importancia estática de que cada cual goce de cierta independencia individual; y, cuanto mayor es esta diferencia de importancia, más aumenta la importancia de responder al factor de la productividad óptima en vez de responder únicamente al factor de la distribución equitativa. Tomando todo esto en consideración, parece razonable concluir que la divergencia benéfica entre lo equitativo y lo optimizador puede llegar a ser tal que el factor de la distribución equitativa termina perdiendo su primacía, esto es, que el factor de la productividad óptima termina prevaleciendo sobre el de la distribución equitativa. A tal cambio de primacía le podemos poner el nombre de **inversión de la primacía factorial**. Cuando se produce esta inversión, realizar la contribución optimizadora se vuelve obligatorio.

Aparte de la divergencia benéfica entre lo equitativo y lo optimizador, hay otra circunstancia, de influencia notablemente inferior, que determina si se produce la inversión de la primacía factorial. Esta circunstancia es la medida en la que realizar la contribución optimizadora atentaría contra la independencia individual del agente. Esta medida puede variar mucho de unas circunstancias a otras. Cuanto menor es esta medida en una situación determinada, menor es el grado de divergencia benéfica entre lo equitativo y lo optimizador que es necesario para que se produzca la mencionada inversión.

En vista de lo anterior, parece razonable concluir que la inversión en cuestión se produciría ante todo cuando la realización de la contribución optimizadora fuera necesaria para evitar una catástrofe. Por ejemplo, esta inversión se produciría si la realización de esta contribución fuera necesaria para impedir una guerra nuclear. Así pues, en este caso el agente tendría la obligación moral de obrar de forma óptimamente benéfica. Y, en un caso como este, la medida en la que la realización de lo óptimamente benéfico fuera a atentar contra la independencia individual del agente estaría lejos de influir decisivamente en el estatus moral de obrar así.

El punto en el que se produce la inversión de la primacía factorial constituye el umbral de los permisos deontológicos postulados por el imparcialismo equitativo. Así

pues, estos permisos no son absolutistas. En cuanto al mínimo *inusual* del imparcialismo equitativo, todo lo que es obligatorio hacer en los casos en los que se alcanza el umbral de los permisos deontológicos es lo que constituye el mínimo inusual. Dicho de otro modo, este mínimo está constituido por todo lo que es obligatorio hacer en los casos en los que el factor de la productividad óptima prima sobre el de la distribución equitativa.

Hasta ahora hemos centrado nuestra atención en las dos posibles maneras de obrar mencionadas más arriba: (1) la contribución estrictamente equitativa y (2) la optimizadora. Si ahora ampliamos nuestra visión, se podría señalar que, en algunos casos en los que la contribución optimizadora evitaría una catástrofe, hay modos suboptimíficos de obrar que también evitarían la catástrofe. En estos casos parece que al menos a veces se podría cumplir con la exigencia mínima inusual optando por uno de los modos suboptimíficos de obrar. Por ejemplo, parece que esta opción podría ser permisible cuando todos los modos de evitar la catástrofe excepto uno le supondrían al agente una pérdida de independencia individual muy grande.

Así como el principio de la distribución equitativa afirma que los permisos deontológicos son efectivos, el imparcialismo equitativo también afirma que lo son. Así pues, según esta teoría híbrida, debemos acatar unas restricciones deontológicas correlativas, o sea, unas restricciones no absolutistas cuyo umbral se corresponde con el de los permisos deontológicos postulados por esta misma teoría híbrida. Así, por ejemplo, el imparcialismo equitativo seguramente no permite a los médicos salvar a las personas *A*, *B*, *C*, *D* y *E* en el caso de los trasplantes de supuesta maleficencia óptima, ni exige a *F* que se sacrifique voluntariamente. En cambio, esta teoría sí evita que le sean aplicables los contraejemplos desacreditadores que aduje al argumentar en contra de las restricciones deontológicas absolutistas (*q. v.* apdo. 8.4.2).

En cuanto al término «catástrofe», es poco preciso y parece acertado que lo sea, puesto que parece apropiado que la especificación de la posición del umbral de los permisos deontológicos y de las restricciones deontológicas sea poco precisa. Cualquier especificación muy precisa de la ubicación de este umbral seguramente carecería de cierto grado de verosimilitud justamente por culpa de lo preciso de la especificación. La conjugación de los factores morales de la productividad óptima y de la distribución equitativa no parece justificar una especificación muy precisa. Además, parece muy improbable que se pudiera encontrar algún otro modo de justificar tal especificación. La dificultad de obtener esta justificación podría deberse a unos límites cognoscitivos

inherentes a la condición humana o podría deberse a cierta indeterminación inmanente a la moralidad misma.

Que el imparcialismo equitativo carezca de la precisión en cuestión implica que, si varias personas que tratan de acatar las restricciones deontológicas postuladas por esta teoría ajustan su conducta a umbrales diferentes, es posible que la conducta de todas ellas sea correcta o, si se prefiere, no incorrecta.

Hay un motivo por el que concluir que la carencia de la precisión en cuestión constituye una auténtica ventaja del imparcialismo equitativo: esta carencia armoniza muy bien con el alto grado de disensión y las dudas cuantiosas que hay entre filósofos y entre legos acerca de la ubicación de los umbrales en cuestión.⁴⁶⁵ En efecto, si según una teoría ética no hay modo de justificar la mencionada precisión, la teoría ayuda a explicar la existencia de tanta disensión y tantas dudas en vez de convertirlas en simplemente enigmáticas.

Queda por describir la postura del imparcialismo equitativo acerca de la supererogación. En circunstancias usuales —en las que no se produce la inversión de la primacía factorial—, la influencia normativa predominante del factor de la distribución equitativa hace que lo obligatorio sea cumplir con una obligación parecida a la descrita por el principio de la distribución equitativa. Ahora bien, parece razonable pensar que en estas mismas circunstancias la influencia normativa del factor circunstancialmente secundario —a saber, el de la productividad óptima— no sería nula sino que contribuiría a precisar el estatus moral tanto de las acciones optativas como de las acciones incorrectas. En cuanto a las primeras, haría que fueran especialmente *buenas* aquellas que, respetando ciertos límites, fueran más allá del mínimo obligatorio. Para ser más preciso, haría que fueran especialmente buenas aquellas que (1) aprovecharan los permisos deontológicos para fomentar el bien de todos más allá de lo requerido por la exigencia mínima usual y (2) no transgredieran las restricciones deontológicas. Así pues, se puede mantener que según el imparcialismo equitativo las acciones optativas

⁴⁶⁵ Cf. Griffin, *Value Judgement*, p. 108: «[...] nobody seems to know quite how to handle deontological constraints, how they work with other elements of moral thought. They threaten a breakdown in moral reasoning. To make these constraints absolute would be puzzling; we cannot see why these considerations should have supreme weight. But to make them less than absolute leaves us with the puzzle of the turning-point: if enough good justifies putting the constraint aside, how much is enough?» Por otra parte, cf. Gert, *Common Morality*, p. 148.

que cumplen estos requisitos son *supererogatorias*.⁴⁶⁶ Por lo que se refiere a la segunda clase de acciones mencionada antes —las incorrectas—, el factor de la productividad óptima realizaría una clasificación jerárquica de estas acciones según su valor global, esto es, según tanto su nocividad como su bonificidad. Esta clasificación señalaría unas acciones incorrectas como peores que otras. Volviendo a las acciones optativas, el factor de la productividad óptima también clasificaría éstas de forma jerárquica: cuanto más benéfica fuera una acción, mejor sería.

Hemos visto que según el imparcialismo equitativo es permisible renunciar a servirse de los permisos deontológicos, para obrar de forma óptimamente benéfica. Así mismo, parece que sería permisible renunciar a la protección brindada por las restricciones deontológicas *correlativas*, para que otra persona pudiera obrar de forma óptimamente benéfica en detrimento de uno. La renuncia se podría realizar formalmente por medio del *consentimiento*. Es cierto que en la práctica la realización efectiva de esta renuncia se enfrenta a dificultades notables a las que la renuncia a servirse de los permisos deontológicos no se enfrenta, pero el propio imparcialismo equitativo tomaría en consideración estas dificultades al determinar el valor y el estatus moral de los posibles actos de renuncia a la mencionada protección.

10.3.6 · Algunas consideraciones favorables adicionales. Hemos visto (1) consideraciones a favor de la legitimidad del factor de la productividad óptima, (2) razones por las que dar por válido el factor de la distribución equitativa y (3) motivos por los que conjugar estos dos factores morales en una teoría híbrida. A estas consideraciones que respaldan de diversas formas el imparcialismo equitativo, se podrían añadir unas pocas más.

Una vez rechazado el imparcialismo, las características del imparcialismo equitativo que mencionaré a continuación parecen justificar una presunción favorable a esta teoría híbrida. El imparcialismo equitativo armoniza mucho mejor que el imparcialismo con los siguientes cuatro pareceres muy comunes: (1) uno de los rasgos principales de la moralidad legítima es que ésta constituye un conjunto de límites a la conducta dentro de

⁴⁶⁶ En rigor, hay que añadir que en ciertos casos también puede haber acciones *supererogatorias* en circunstancias inusuales (aquellas en las que el agente puede evitar una catástrofe). En efecto, puede haber más de una manera de evitar una catástrofe sin que sea obligatorio evitarla de la forma más benéfica.

los cuales cada cual goza de bastante libertad de elección, (2) nadie tiene la obligación de cargar con, por así decirlo, el mundo entero (*q. v. apdo. 10.2.9*), (3) existe una categoría amplia de acciones que son supererogatorias⁴⁶⁷ y (4) «el fin no siempre justifica los medios», lo cual implica que hay restricciones deontológicas legítimas sustantivas.⁴⁶⁸

Probablemente otra ventaja del imparcialismo equitativo sea que esta teoría posibilita el adeudamiento individualizado (*q. v. adpo. 10.2.6*).⁴⁶⁹

Se podría tener la preocupación de que el imparcialismo equitativo no nos exige lo suficiente. A esta preocupación se podría responder que, entre otras cosas (*q. v. infra sec. 10.4*), basta con que todos sigamos las prescripciones de esta teoría ética para que a todos nos vaya lo mejor posible. Si algunas personas no hacen su parte, la culpa no es de la teoría.

Por último, en relación con los diversos requisitos señalados en las secciones 8.4 y 9.4 que es preferible que cualquier defensa de los permisos y restricciones deontológicos cumpla, habría que señalar que el imparcialismo equitativo cumple el requisito de evitar el absolutismo (*q. v. apdos. 8.4.2, 9.4.3*), además de cumplir los requisitos que el principio de la distribución equitativa cumple (*q. v. apdo. 10.3.4*). El imparcialismo también parece cumplir el requisito de poder responder al siguiente planteamiento señalado en gran medida en el apartado 8.4.5.

Tanto si tuviéramos unos fines egoístas como si tuviéramos unos fines imparcialistas o cuasiimparcialistas, parece que habría muchas situaciones en las que, si todos tuviéramos puesto el velo de ignorancia local, preferiríamos pactar no tratarnos como si fuéramos inviolables, esto es, no tratarnos como si fuera

⁴⁶⁷ Cf., v. gr., Gert, *Common Morality*, p. 22 ff.; Urmson, «Saints and Heroes»; Slote, «Virtue Ethics», p. 190; Pettit, «Consequentialist Perspective», pp. 163-4; Hooker, *Ideal Code, Real World*, pp. 16, 27, 151; Griffin, *Value Judgement*, p. 120; Kagan, *Limits of Morality*, p. 3; Scheffler, *Human Morality*, pp. 122-3; Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory*, p. 6; Lara Sánchez, «Una moral para santos», pp. 266, 270; Singer, «Famine, Affluence, and Morality», p. 235; Nagel, *View from Nowhere*, pp. 203-4.

⁴⁶⁸ Cf., v. gr., Slote, *Common-sense Morality and Consequentialism*, p. 9; Parfit, *Climbing the Mountain*, pp. 63, 71; Scheffler, *Rejection of Consequentialism*, p. 83; Rawls, *Theory of Justice*, p. 4; Griffin, *Value Judgement*, pp. 119-20; Kagan, *Limits of Morality*, e. g., pp. 4, 183; Donagan, *Theory of Morality*, e. g., p. 206; Nagel, *View from Nowhere*, pp. 165-6, 176; Ross, *Right and the Good*, p. 21.

⁴⁶⁹ Cf., v. gr., Ross, *Right and the Good*, p. 21; Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 253, 259 ff., 282.

obligatorio acatar unas restricciones deontológicas, sino obrar de forma óptimamente benéfica. Así mismo, parece que habría muchas situaciones en las que, dados los mismos supuestos, preferiríamos pactar no valernos de unos permisos deontológicos sino obrar de forma óptimamente benéfica.

A este planteamiento cabe responder que, según el imparcialismo equitativo, los pactos en cuestión son permisibles. Además, suscribir el imparcialismo equitativo es compatible con que la preocupación por el bien de todos y la preocupación por el bien de uno mismo sean conjuntamente las razones por las que uno prefiere pactar, ya que el imparcialismo equitativo aprueba tanto la persecución del bien universal —el cual incluye el bien de uno mismo— como cierta preocupación preferencial por el bien propio. Lo que no es compatible con el imparcialismo equitativo es la imposición de los pactos, quiero decir, que todo el mundo deba obrar y ser tratado como si hubiera hecho estos pactos, sin tener la libertad de hacerlos o no hacerlos. Pero, a la luz de diversas consideraciones anteriores, no parece que tengamos que dar por bueno esto que es incompatible con el imparcialismo equitativo.

10.3.7 · Algunas objeciones. Quedan por considerar cuatro objeciones que podrían dirigirse al imparcialismo equitativo (y a cualquier teoría ética que incluya permisos y restricciones deontológicos correlativos).

- (1) En general, los permisos deontológicos no benefician a las personas sino que las perjudican (*q. v. apdo. 9.4.4*).
- (2) A cada permiso deontológico efectivo —que le permite a uno ahorrarse perjuicios— le corresponde una restricción deontológica que en múltiples situaciones le exige a uno *renunciar* a acciones que le ahorrarían perjuicios (*q. v. apdos. 9.1.1 y 9.4.5*).
- (3) Ganando importancia relativa para uno mismo, indefectiblemente uno pierde importancia relativa para al menos una persona: lo que uno gana por un lado lo pierde necesariamente por otro. Esta objeción se basa en un supuesto poco objetable que no está de más mencionar: las relaciones entre las personas son simétricas de tal forma que si la importancia relativa que una persona *A* tiene para otra persona *B* es de x , entonces la importancia relativa que *B* tiene para *A* también es de x . En cuanto a si lo que la objeción sostiene es cierto, primero obsérvese que, para que la importancia relativa que María tiene para sí misma suba, la importancia relativa que al menos una persona tiene para María tiene que bajar. En efecto, el porcentaje que representa la primera importancia relativa no puede subir sin que baje el porcentaje que

representa la segunda importancia relativa. Segundo, si la importancia relativa que una persona tiene para María baja, entonces la importancia relativa que María tiene para esta persona también baja —dado nuestro supuesto—. Por último, esto que es verdad con respecto a María es verdad con respecto a cualquier otro individuo. Así pues, lo que uno gana por un lado lo pierde inevitablemente por otro.

- (4) Si uno no actúa de forma óptimamente benéfica, habrá «víctimas» (*q. v.* apdo. 4.3.3, comentario 3).

No conozco mejor modo de responder a estas objeciones que el siguiente. Si —como he sostenido más arriba— es realmente legítimo que las personas tengan cierta autonomía y puedan valerse de cierto tipo de justicia distributiva y si —como parece evidente— tal legitimidad excluye de forma lógica la legitimidad de una obligación de beneficencia maximizadora, entonces las objeciones 1, 2, 3 y 4 simplemente señalan unas implicaciones del imparcialismo equitativo (y de otras teorías) que hay que aceptar.

10.4. • EPÍLOGO

En esta investigación he tratado de evaluar con cierto detalle las dos teorías consecuencialistas principales. Los argumentos contra el egoísmo racional nos llevaron a la conclusión de que esta teoría es claramente falsa. En cambio, a la luz de las diversas y poderosas consideraciones que pueden aducirse a favor del imparcialismo, esta segunda teoría pareció mucho más razonable. No obstante, lo que al final pareció más razonable aún es inclinarse a pensar que el imparcialismo equitativo está más en lo cierto que el imparcialismo mismo. Aquí la expresión «inclinarse» es seguramente la más acertada porque parece que caben dudas importantes sobre esta conclusión. En efecto, cuando uno piensa en, entre otras cosas (*q. v.* esp. sec. 4.3 y apdo. 10.3.7), el sufrimiento innecesario que podríamos evitar si siguiéramos las prescripciones del imparcialismo, uno bien puede preguntarse si el imparcialismo no será en realidad la mejor de las dos teorías. En cambio, al pensar en, entre otras cosas (*q. v.* esp. secs. 10.2-10.3), la «subordinación extrema del individuo» que el imparcialismo efectúa, a uno le puede parecer que, efectivamente, el imparcialismo equitativo es más acertado. En todo caso, podemos suscribir el imparcialismo equitativo y, además, responder en gran

medida a las poderosas consideraciones que apoyan al imparcialismo. En efecto, el imparcialismo equitativo nos da cierta «independencia individual» y nosotros podemos usar esta independencia para obrar en gran medida en armonía con las consideraciones que respaldan al imparcialismo. Podemos aprovechar esta independencia para hacer lo mejor para todos, evitando así mucho sufrimiento innecesario. Tanto el imparcialismo equitativo como el imparcialismo sostienen que sería bueno hacer esto.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Robert M.: «Motive Utilitarianism», en James Rachels (ed.): *Ethical Theory 2: Theories About How We Should Live*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 50-63.
- AGUSTÍN (AUGUSTINE): *On Free Choice of the Will* (trans, intro. & notes Thomas Williams), Indianapolis, Indiana: Hackett, 1993.
- ALBERT, Hans: *Treatise on Critical Reason* (trans. Mary Varney Rorty), Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- ALEXANDER, Larry; MOORE, Michael, «Deontological Ethics», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ethics-deontological/>>. [Consulta: 31-XII-2010]
- ALSTON, William P.; BRANDT, Richard B. (eds.): *The Problems of Philosophy*, 2nd ed., Boston, Massachusetts: Allyn and Bacon, 1974.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL: *Informe 2009 Amnistía Internacional* [en línea] <<http://thereport.amnesty.org/es>>. [Consulta: 28-XII-2009]
- Analects* (trans. Edward Gilman Slingerland), en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (eds.): *Readings in Classical Chinese Philosophy*, New York, New York: Seven Bridges Press, 2001, pp. 1-54.
- ANTISLAVERY INTERNATIONAL: *Slavery Today* [en línea] <http://www.antislavery.org/english/slavery_today/default.aspx>. [Consulta: 28-XII-2009]
- ARISTÓTELES (ARISTOTE): *L'éthique à Nicomaque*, 2^e éd., 2 tomes (introd., trad. et commentaire René Gauthier et Jean Jolif), Louvain (Lovaina): l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1970.
- (ARISTOTLE): *Introduction to Aristotle* (ed.: Richard McKeon), New York, New York: Random House, 1947.
- *Ética a Nicómaco* (trad. J. Marías, M. Araujo), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- *Tratados de lógica (Órganon) II* (trad. Miguel Candel Sanmartín), Madrid: Gredos, 1995.
- ARNANZ, Enrique; ARDID, Miguel: *La pobreza en el mundo*, Madrid: Aguilar (Santillana), 1996.

- AYER, A. J.: *Language, Truth and Logic* (intro. Ben Rogers), London, England: Penguin Books, 2001.
- BAIER, Kurt: *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, abridged ed., New York, New York: Random House, 1965.
- BALES, R. Eugene: «Act-Utilitarianism: Account of Right-Making Characteristics or Decision-Making Procedures?», *American Philosophical Quarterly* 8 (1971), pp. 257-65.
- BAMBROUGH, Renford: «A Proof of the Objectivity of Morals», en Steven M. Cahn (ed.): *Philosophy for the 21st Century*, New York, New York: Oxford University Press, 2003, pp.570-4.
- BANKS, William P.; POCKETT, Susan: «Benjamin Libet's Work on the Neuroscience of Free Will», en Max Velmans, Susan Schneider (eds): *The Blackwell Companion to Consciousness*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007, pp. 657-70.
- BARON, Marcia W; PETTIT, Philip; SLOTE, Michael: *Three Methods of Ethics*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997.
- BARON, Marcia: «Impartiality and Friendship», *Ethics* 101 (1991), pp. 836-857.
- BAUMER, William: «Indefensible Impersonal Egoism», *Philosophical Studies* 18 (1967), pp. 72-5.
- BEATTY, Joseph: «‘Because It Is Mine’: a Critique of Egoism», *Personalist* 60 (1979), pp. 186-200.
- BEAUCHAMP, Tom L.: *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, 2nd ed., New York, New York: McGraw-Hill, 1991.
- BENATAR, David (ed.): *Life Death, and Meaning* (intro. David Benatar), U.S.A.: Rowman & Littlefield, 2004.
- «Why It Is Better Never to Come into Existence», en David Benatar (ed.): *Life, Death, and Meaning*, U.S.A.: Rowman & Littlefield, 2004.
- BENEDICT, Ruth: «A Defense of Ethical Relativism», en Louis P. Pojman (ed.): *Moral Philosophy*, 3rd ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 2003, pp. 33-37.
- BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en Mary Warnock (ed.): *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, New York, New York: Penguin (Meridian), 1974, pp. 33-77 (chaps. I-V).
- BERNSTEIN, Douglas; ROY, Edward; SRULL, Thomas; WICKENS, Christopher: *Psychology*, 2nd ed., Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin, 1991.
- BEROFSKY, Bernard: «Ifs, Cans, and Free Will: The Issues», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 181-201.
- Biblia*, 7.^a ed. (trad. Eloíno Nacar Fuster, Alberto Colunga), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

- BISHOP, Robert C.: «Chaos, Indeterminism, and Free Will», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 111-24.
- BLACKBURN, Simon: *Being Good*, New York, New York: Oxford University Press, 2002.
- *Think*, Oxford, England: Oxford Univ. Press, 1999.
- BLO-BZAN-RGYA-MTSHO, Phu-khan Dge-bses (Ven. Lobsang Gyatso): *Bodhicitta: Cultivating the compassionate mind of enlightenment* (trans. Ven. Sherab Gyatso), Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1997.
- BRANDT, Richard: «Rationality, Egoism and Morality», *The Journal of Philosophy* 69 (1972), pp. 681-97.
- «The Rational Criticism of Preferences», en Fehige, Wessels (eds.): *Preferences*, New York, New York: Walter de Gruyter, 1998.
- *A Theory of the Good and the Right* (forward Peter Singer), New York, New York: Oxford University Press, 1998.
- *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1959.
- *Facts, Values, and Morality*, U.S.A.: Cambridge University Press, 1996.
- *Morality, Utilitarianism, and Rights*, U.S.A.: Cambridge University Press, 1992.
- BRENTANO, Franz: *El origen del conocimiento moral* (trad. Manuel García Morente), Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1989.
- BRINK, David O.: «Rational Egoism, Self and Others», en Owen J. Flanagan, Amelie Oksenberg Rorty (eds.): *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1990, pp. 339-78.
- «Self-Love and Altruism», en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul (eds.): *Self-Interest*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993, pp. 122-57.
- BROAD, Charles Dunbar: *Ethics and the History of Philosophy*, London, England: Routledge and Kegan Paul, 1952.
- BROWN, Donald E.: *Human Universals*, U.S.A.: McGraw Hill (y Temple University Press, Philadelphia), 1991.
- BRUNTON, J. A.: «Egoism and Morality», *Philosophical Quarterly* 6 (1956), pp. 289-303.
- BSTAN-'DZIN-RGYA-MTSHO (His Holiness the XIV Dalai Lama): *Transforming the Mind* (trans. Geshe Thupten Jinpa), Glasgow, Great Britain: Thorsons, 2000.
- BUTLER, Joseph: «Fifteen Sermons», en D. D. Raphael (ed.): *British Moralists 1650-1800*, vol. 1, London, England: Oxford University Press, 1969, pp. 325-77.
- *Fifteen Sermons*, en Steven M. Cahn, Peter Markie (eds.): *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 227-42.
- CAHN, Steven: «Fate, Logic and Time», en Ronald C. Hoy, L. Nathan Oaklander (eds.): *Metaphysics: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, California: Wadsworth, 1991, pp. 305-12.

- CAMPBELL, Richmond: «A Short Refutation of Ethical Egoism», *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1972), pp. 249-54.
- *Self-Love and Self-Respect: A Philosophical Study of Egoism*, Ottawa, Canada: Department of Philosophy of Carlton University, 1979.
- CARLSON, George R: «Ethical Egoism Reconsidered», *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), pp. 225-33.
- CARRASCO, Matilde: *Consecuencias, Agencia y Moralidad*, Granada: Comares, 2002.
- CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO: *Norte Sur: la fábrica de la pobreza*, 2ª ed. (trad., adaptación José Choza Armenta), Madrid: Editorial Popular, 1994.
- CHISHOLM, Roderick: «Human Freedom and the Self», en Gary Watson (ed.): *Free Will*, 2nd ed., Chippenharn, England: Oxford University Press, 2003.
- *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1973.
- *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1966.
- CICERÓN, M. Tulio: *Del supremo bien y del supremo mal* (introd., trad. Víctor-José Herrero Llorente), Madrid: Gredos, 1987.
- CLIFFORD, William: «The Ethics of Belief», en Michael Peterson et al. (eds.): *Philosophy of Religion*, 3.^a ed., New York, New York: Oxford University Press, 2007.
- COMTE-SPONVILLE, André: *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, France: Presses, Universitaires de France, 1995.
- COPP, David: «The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason», en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul (eds.): *Self-Interest*, Cambridge, England: Cambridge Univ. Press, 1993, pp. 86-106.
- CULLITY, Garrett: *The Moral Demands of Affluence*, New York, New York: Oxford University Press, 2004.
- DARWALL, Stephen, GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter: «Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends», en Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton (eds.): *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, New York, New York: Oxford University Press, 1997, pp. 3-47.
- *Philosophical Ethics*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
- DAVIS, Nancy: «Contemporary Deontology», en Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*, Oxford, England: Basil Blackwell, 1996, pp. 205-18.
- DENNET, Daniel C.: «I Could Not Have Done Otherwise: So What?», en Ronald C. Hoy, L. Nathan Oaklander (eds.): *Metaphysics: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, California: Wadsworth, 1991, pp. 385-92.
- DESCARTES, René: *Méditations métaphysiques* (pres. Michelle, Jean-Marie Beyssade), Paris, France: Flammarion, 1992.

- D'HOLBACH, Baron: «I Am Determined» (trans. H. D. Robinson), en Alburey Castell, Donald M. Borchert, Arthur Zucker (eds.): *Introduction to Modern Philosophy: Examining the Human Condition*, 7th ed., Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 2001, pp. 97-102.
- DONAGAN, Alan: *The Theory of Morality*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1979.
- DUFF, Anthony: «Psychopathy and Moral Understanding», *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), pp. 189-200.
- EITZEN, D. Stanley; BACA ZINN, Maxine; EITZEN SMITH, Kelly: *Social Problems*, 11th ed., U.S.A: Allyn and Bacon, 2008.
- EPICURO: *Obras* (trad., estudio, notas Montserrat Jufresa), Barcelona: Altaya, 1994.
- EQUANIMAL: «Veganismo: ¿una opción personal?» [en línea] <<http://www.veganismo.org/veganismo-no-es-opcion-personal.php>>. [Consulta: 5-XI-2011]
- EWING, A.C.: *Ethics*, New York, New York: Free Press, 1965.
- FALK, W. D.: «Goadng and Guiding», *Mind* 62 (1953), pp. 145-71.
- «Morality, Self and Others», en Kenneth Pahel, Marvin Schiller (eds.): *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970, pp.360-90.
- FEINBERG, Joel: «Psychological Egoism», en Steven M. Cahn, Peter Markie (eds.): *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 557-65.
- FENTON, J.; HEIN, N.; REYNOLDS, F.; MILLER, A.; NIELSEN, N., Jr.; BURFORD, G.; FORMAN, R. (eds.): *Religions of Asia*, 3rd ed., New York, New York: St. Martin's Press, 1993.
- FOOT, Philippa: «Utilitarianism and the Virtues», *Mind* 94 (1985): 196-209.
- *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, U. S. A.: Basil Blackwell, Oxford, 1978.
- FRANCESCOTTI, Robert: «How to Define Intrinsic Properties», *Noûs* 33 (1999), pp. 590-609.
- FRANKENA, William: «A Reconciliation of Ethical Theories», en Louis P. Pojman (ed.): *Moral Philosophy*, 3rd ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 2003, pp.239-46.
- *Ethics*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- GAUTHIER, David Peter (ed.): *Morality and Rational Self-interest*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970.
- «Morality and Advantage», *The Philosophical Review* 76 (1967), pp. 460-75.
- «The Impossibility of Rational Egoism», *The Journal of Philosophy* 71 (1974), pp. 439-56.
- «The Incompleat [sic] Egoist», en David Gauthier: *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, pp. 234-73.
- *Morals by Agreement*, New York, New York: Oxford University Press, 1987.

- GERT, Bernard: «Hobbes and Psychological Egoism», *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), pp. 503-20.
- *Common Morality: Deciding What to Do*, New York, New York: Oxford University Press, 2007.
- *Morality: Its Nature and Justification*, rev. ed., New York, New York: Oxford University Press, 2005.
- GETTIER, Edmund: «Is Justified True Belief Knowledge?», en Paul K. Moser, Arnold vander Nat (eds.): *Human Knowledge*, 2nd ed., New York, New York: Oxford University Press, 1995, pp. 273-274.
- GLASGOW, W.D.: «Ethical egoism again», *Ethics* 82 (1971), pp. 65-71.
- «The Contradiction in Ethical Egoism», *Philosophical Studies* 19 (1968), pp. 81-92.
- GODWIN, William: *An Enquiry Concerning Political Justice*, London, England: Penguin, 1985.
- GOLDSTICK, Daniel: «Refutation of 'Ethical Egoism'», *Analysis* 34 (1973), pp. 38-9.
- GOLEMAN, Daniel: *Emotional Intelligence*, New York, New York: Bantam Books, 1997.
- GOWANS, Chris, «Moral Relativism», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/moral-relativism/>>. [Consulta: 28-III-2009]
- GOWANS, Christopher W.: *Philosophy of the Buddha*. London, England: Routledge, 2003.
- GRIFFIN, James: *Value Judgement [sic]: Improving our Ethical Beliefs*, New York, New York: Oxford University Press, 1997.
- *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, New York, New York: Oxford University Press, 1990.
- HAINES, William: «Consequentialism», en *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [en línea] <<http://www.iep.utm.edu/>>. [Consulta: 24-X-2007]
- HARDIE, W. F. R.: «The Final Good in Aristotle's Ethics», *Philosophy* 40 (1965), pp. 277-95.
- HARE, R. M.: *Moral Thinking: Its levels, method and point*, New York, New York: Oxford University Press, 1992.
- HARWOOD, Sterling: «Eleven Objections to Utilitarianism», en Louis P. Pojman (ed.): *Moral Philosophy*, 3rd ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 2003, pp. 179-192.
- HAVILAND, William A.: *Cultural Anthropology*, 7th ed., U.S.A.: Harcourt Brace College Publishers, 1993.
- HELM, Bennett: «Friendship», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/friendship/>>. [Consulta: 9-XI-2008]
- HOBBS, Thomas: *Leviathan* [en línea] <<http://www.gutenberg.org/files/3207/3207.txt>>. [Consulta: 16-VI-2010]

- *Leviathan*, en Mitchell Cohen, Nicole Fermon (eds.): *Princeton Readings in Political Thought*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp.205-42.
- HODGSON, David: «Quantum Physics, Consciousness, and Free Will», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 85-110.
- HOLMES, Stephen: «The Secret History of Self-Interest», en Jane J. Mansbridge (ed.): *Beyond Self-Interest*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1990, pp. 267-86.
- HONDERICH, Ted (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*, New York, New York: Oxford University Press, 1995.
- «Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 461-76.
- *How Free Are You?*, 2nd ed., New York, New York: Oxford University Press, 2002.
- HOOKE, Brad: «Intuitions and Moral Theorizing», en Phillip Stratton-Lake (ed.): *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, New York, New York: Clarendon - Oxford University Press, 2002.
- *Ideal Code, Real World*, New York, New York: Oxford University Press, 2002.
- HOSPERS, John: «Baier and Medlin on Ethical Egoism», *Philosophical Studies* 12 (1961), pp. 10-16.
- «Rule-Egoism», *Personalist* 54 (1973), pp. 391-95.
- «Rule-Utilitarianism», en Louis P. Pojman (ed.): *Moral Philosophy*, 3rd ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 2003, pp. 157-67.
- HUISMAN, Denis; VERGEZ, André: *Philosophie*, vol. 1, Allier, Belgique: Marabout, 1994.
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature* (eds. David Norton, Mary Norton), New York, New York: Oxford University Press, 2000.
- *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en Steven M. Cahn (ed.): *Classics of Western Philosophy*, 4th ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 1995, pp. 831-918.
- *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (ed. Tom L Beauchamp), New York, New York: Oxford University Press, 1998.
- HURKA, Thomas: «“Good” and “Good For”», *Mind* 96 (1987), pp. 71-3.
- «Value Theory», en David Copp (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 357-379.
- HUTCHESON, Francis: «Virtuous Affections and Self-Love», en David Gauthier (ed.): *Morality and Rational Self-interest*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970, pp. 91-105.
- INTERMÓN: *Relaciones Norte-Sur: conceptos clave*, Barcelona: Ediciones OCTAEDRO, s. f.
- JACKSON, Frank: «Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection», *Ethics* 101 (1991), pp. 461-82.

- KAGAN, Shelly: *Normative Ethics*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
- *The Limits of Morality*, New York, New York: Oxford University Press, 1991.
- KALIN, Jesse: «Baier's Refutation of Ethical Egoism», *Philosophical Studies* 22 (1971), pp. 74-8.
- «In Defense of Egoism», en David Gauthier (ed.): *Morality and Rational Self-interest*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970, pp. 64-88.
- «On Ethical Egoism», *American Philosophical Quarterly Monograph* 1 (1969), pp. 26-41.
- «Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory», *Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975), pp. 323-56.
- KAMM, Frances Myrna: *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York, New York, Oxford University Press, 2007.
- *Morality, Morality*, vol. 2, New York, New York: Oxford University Press, 1996.
- KANE, Robert: «Introduction: The Contours of the Contemporary Free Will Debates», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 3-41.
- KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático* (trad. José Gaos), Madrid: Alianza, 1991.
- *Crítica de la Razón Práctica* (trad. E. Miñana, M. García Morente), Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- *Critique of Practical Reason*, en Mary J. Gregor (ed., trad.): *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996, pp. 133-273.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. M. García Morente), Madrid: Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992.
- KAVKA, Gregory: «The Reconciliation Project», en Louis P. Pojman (ed.): *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, California: Wadsworth, 1989, pp. 504-15.
- *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- KLEMKE, E. D. (ed.): *The Meaning of Life*, New York, New York: Oxford University Press, 1981.
- KLUCKHOHN, Clyde: «Ethical Relativity: Sic et Non», *The Journal of Philosophy*, 52 (1955), pp. 663-77.
- KRAUT, Richard: «The defense of justice in Plato's *Republic*», en Richard Kraut (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1999, pp. 311-37.
- KREBS, Dennis: «Psychological Approaches to Altruism: an Evaluation», *Ethics* 92 (1982), pp. 447-58.

- KRIPKE, Saul: *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- LALANDE, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e ed., 2 vols, Paris, France: Presses Universitaires de France, 1988.
- LAPPÉ, Frances Moore; COLLINS, Joseph: *World Hunger: Twelve Myths*, New York, New York: Grove Weidenfield, 1986.
- LARA SÁNCHEZ, Francisco: «Una moral para santos. Sobre las exigencias del consecuencialismo y las opciones centradas en el agente», en Francisco Lara, Pedro Francés (eds.): *Ética sin dogmas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- LE ROY, Pierre: *La faim dans le monde*, Bruxelles: Le Monde-Editions, 1994.
- LESLIE, John: «Why Not Let Life Become Extinct?», en David Benatar (ed.): *Life, Death, and Meaning*, U.S.A.: Rowman & Littlefield, 2004.
- LIBET, Benjamin: «Do We Have Free Will?», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 551-64.
- MACHAN, Tibor R.: «Recent Work in Ethical Egoism», *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), pp. 1-15.
- MACKIE, J. L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, England: Penguin, 1990.
- MACLAGAN, William Gault: «Self and Others: A Defense of Altruism», *Philosophical Quarterly* 4 (1954), pp. 109-27.
- MANSBRIDGE, Jane J.: «Preface», en Jane J. Mansbridge (ed.): *Beyond Self-Interest*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1990, pp. ix-xiii.
- MATTHEWS, Christopher: «The world only needs 30 billion dollars a year to eradicate the scourge of hunger» [en línea] <<http://www.fao.org/newsroom/en/news/2008/1000853/index.html>>. [Consulta: 13-II-2011]
- MCCLOSKEY, «An Examination of Restricted Utilitarianism», *Philosophical Review* 66 (1957), pp. 466-485.
- MCNAUGHTON, David; RAWLING, Piers: «Deontology», en David Copp (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, New York: Oxford University Press, 2007.
- MEDLIN, Brian: «Ultimate Principles and Ethical Egoism», *The Australasian Journal of Philosophy* 35 (1957), pp. 111-18.
- MENDUS, Susan: *Impartiality in Moral and Political Theory*, New York, New York: Oxford University Press, 2002.
- Merriam-Webster Dictionary* [en línea] <www.merriam-webster.com>. [Consulta: 02/06/2012]
- MILL, John Stuart: *Utilitarianism*, en Mary Warnock (ed.): *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, New York, New York: Penguin (Meridian), 1974, pp. 251-321.

- MONROE, Kristen Renwick; BARTON, Michael C.; KLINGEMANN, Ute: «Altruism and the Theory of Rational Action: Rescuers of Jews in Nazi Europe», *Ethics* 101 (1990), pp. 103-22.
- MOORE, G. E.: *Ethics*, New York, New York: Oxford University Press, 1966.
- *Principia Ethica*, Amherst, New York: Prometheus Books, 1988.
- MOREAU, Joseph: *Aristote et son école*, 2^e éd., Paris, France: Presses Universitaires de France, 1985.
- MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne H.; TROUT, J. D.: *The Theory of Knowledge*, New York, New York: Oxford University Press, 1998.
- MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge: *Animales y ciudadanos*, Madrid: Talasa, s. f.
- MOZI: «Mozi», en Philip J. Invanhoe (trad.), Bryan W. Van Norden (eds.): *Readings in Classical Chinese Philosophy*, New York, NY: Seven Bridges Press, 2001, pp. 55-110.
- MULGAN, Tim: *The Demands of Consequentialism*, New York, New York: Oxford University Press, 2005.
- MURPHY, Liam B.: *Moral Demands in Nonideal Theory*, New York, New York: Oxford University Press, 2003.
- NAGEL, Thomas: *Equality and Partiality*, New York, New York: Oxford University Press, 1995.
- *Mortal Questions*, Binghamton, New York: Cambridge University Press, 1979.
- *The Last Word*, New York, New York: Oxford University Press, 1997.
- *The Possibility of Altruism*, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1970.
- *The View from Nowhere*, New York, New York: Oxford University Press, 1989.
- *What Does It All Mean: A very short introduction to philosophy*, New York, New York: Oxford University Press, 1987.
- NIELSEN, Kai: «Egoism in Ethics», *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1959), pp. 502-10.
- «On the rationality of 'rational egoism'», *Personalist* 55 (1974) 398-400.
- «Two Arguments Against Ethical Egoism», *Philosophia (Israel)* 4 (1974), pp. 297-314.
- *Why Be Moral?*, New York, New York: Prometheus, 1989.
- NOZICK, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, Briston, Great Britain: Oxford - Basil Blackwell, 1974.
- O'CONNOR, Timothy: «Agent Causation», en Gary Watson (ed.): *Free Will*, 2nd ed., Chippenham, England: Oxford University Press, 2003.
- «Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 337-55.

- OLSEN, Robert G.: «Ethical Egoism and Social Welfare», *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1961), pp. 528-36.
- ÖSTERBERG, Jan: *Self and Others: A Study of Ethical Egoism*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- PALACIOS, Juan Miguel: *Bondad Moral e Inteligencia Ética*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- PAPALIA, Diane; WENDKOS, Sally: *Psicología* (trads.: Anne Marie Holm Nielsen *et al.*)
- PARFIT, Derek: «Is Common-Sense Morality Self-Defeating?», en Samuel Scheffler (ed.): *Consequentialism and its Critics*, New York, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 173-86.
- «Prudence, Morality, and the Prisoner's Dilemma», *Proceedings of the British Academy* 65 (1979), pp. 539-64.
- *Climbing the Mountain* [en línea] <<http://www.public.asu.edu/~dportmor/Parfit%20-%20CMT%2022JulyUS.pdf>>. [Consulta: 5-I-2008.] Manuscrito.
- *On What Matters*, vol. 1 (ed. & intro. Samuel Scheffler), New York, New York: Oxford University Press, 2011.
- *Reasons and Persons*, Oxford, England: Oxford University Press, 1987.
- PASCAL, Blaise: *Pascal: Oeuvres complètes* (ed. Louis Lafuma), Paris, France: Éditions du Seuil, 1963.
- *Pensamientos* (trad. Juan Domínguez Berrueta), Madrid: SARPE, 1984.
- PATON, H. J.: *The Categorical Imperative: A Study of Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.
- PEREBOOM, Derk: «Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 477-88.
- PeTA (PEOPLE FOR THE ETHICAL TREATMENT OF ANIMALS): *Factsheets* [en línea] <<http://www.peta.org/mc/facts.asp>>. [Consulta: 28-XII-2009]
- PETTIT, P.: «Consequentialism», en Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*, Oxford, England: Basil Blackwell, 1996, pp. 230-240.
- (ed.): *Consequentialism*, Aldershot, England: Dartmouth Publishing, 1993.
- «The Consequentialist Perspective», en Marcia Baron, Philip Pettit & Michael Slote: *Three Methods of Ethics*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997, pp. 92-174.
- PLATÓN (PLATO): *The Republic* (trad. G. M. A. Grube, C. D. C. Reeve), en John M. Cooper (ed.): *Plato Complete Works*, Indianapolis, Indiana: Hackett, 1997, pp. 971-1223.
- *Apología de Sócrates*, en Platón: *Diálogos* (introd. E. Lledó Iñigo; trad., notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual), Madrid: Gredos, 1981, pp. 148-86.

- *Critón*, en Platón: *Diálogos I* (trad. J. Calonge; E. Lledó; C. García Gual), Madrid: Gredos, 1990.
- *La república* (trad. José Manuel Pabón, Manuel Fernández-Galiano), Madrid: Altaya, 1993.
- POJMAN, Louis P. (ed.): *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, California: Wadsworth, 1989.
- «A Defense of Ethical Objectivism», en Louis P. Pojman (ed.): *Moral Philosophy*, 3rd ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 2003, pp. 38-52.
- POPPER, Karl: «An Argument for Indeterminism», en Alburey Castell, Donald M. Borchert, Arthur Zucker (eds.): *Introduction to Modern Philosophy: Examining the Human Condition*, 7th ed., Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 2001, pp. 134-36.
- *The Open Society and Its Enemies*, 5th ed., Princeton, New Jersey: Princeton University Press: 1971.
- PRICHARD, H. A.: «Duty and Interest», en David Gauthier (ed.): *Morality and Rational Self-interest*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970, pp. 111-30.
- *Moral Writings* (ed. Jim MacAdam), New York, New York: Oxford University Press, 2002.
- PROJECT PLOUGHSHARES: «World Military Spending 2007» [en línea] <<http://www.ploughshares.ca/imagesarticles/ACR09/ACR09poster.pdf>>. [Consulta: 13-II-2011]
- *Armed Conflicts Report 2009* [en línea] <<http://www.ploughshares.ca/libraries/ACRText/ACR-TitlePage.html>>. [Consulta: 28-XII-2009]
- QUINN, Warren S.: «Egoism as an Ethical System», *The Journal of Philosophy* 71 (1974), pp. 456-72.
- RACHELS, James (ed.): *Ethical Theory 1: The Question of Objectivity* (intro. James Rachels), New York, New York: Oxford University Press, 1998.
- (ed.): *Ethical Theory 2: Theories About How We Should Live* (intro. James Rachels), New York, New York: Oxford University Press, 1998.
- «Active and Passive Euthanasia» [en línea] <http://www2.sunysuffolk.edu/pecorip/scccweb/etexts/deathanddying_text/Rachels_Active_Passive.htm>. [Consulta 10-VIII-2008] Impr. orig. *The New England Journal of Medicine*, Vol. 292, January 9, 1975, pp. 78-80.
- «Can the Egoist Have it Both Ways? », *Philosophia* 8 (1978), pp. 425-28.
- «Two Arguments Against Ethical Egoism», *Philosophia* 4 (1974), pp. 297-314.
- *The Elements of Moral Philosophy*, 1st ed., New York, New York: Random House, 1986.
- RACHELS, James; RACHELS, Stuart: *The Elements of Moral Philosophy*, 5th ed., New York, New York: McGraw-Hill, 2007.

- RAILTON, Peter: «Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality», en Samuel Scheffler (ed.): *Consequentialism and its Critics*, New York, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 93-133.
- RAND, Ayn; BRANDON, Nathaniel: *The Virtue of Selfishness*, New York, New York: Signet (Penguin), 1964.
- RAWLS: *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed. [en línea] <<http://buscon.rae.es/draeI/>>. [Consulta: 02/06/2012]
- RÉE, Paul: «Determinism and the Illusion of Moral Responsibility» (trans. Stephan Bauer-Mengelberg), en Paul Edwards, Arthur Pap (eds.): *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*, 3rd ed., New York, New York: Free Press, 1973, pp. 10-27.
- REGAN, Tom: «The Case for Animal Rights», en Peter Singer (ed.): *In Defence of Animals*, Newcastle, England: Blackwell, 1991, pp. 13-26.
- *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2004.
- REGIS, Jr., Edward: «What is Ethical Egoism?», *Ethics* 91 (1980), pp. 50-62.
- RESCHER, Nicholas: *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, New York, New York: Clarendon - Oxford University Press, 1988.
- RESNICK, Michael D.: *Choices: An Introduction to Decision Theory*, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2002.
- REY, George: «Meta-atheism: Religious Avowal as Self-Deception», en Louise M. Antony (ed.): *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, New York, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 243-65.
- RIECHMANN, Jorge: «Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir», en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir: Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid: Catarata, 1998.
- *Todos los animales somos hermanos* (pról. Carlos Piera), Madrid: Catarata, 2005.
- RIVERA-LÓPEZ, Eduardo: «Use and Misuse of Examples in Normative Ethics», *The Journal of Value Inquiry* 39 (2005), pp. 115-25.
- ROSS, David: *The Right and the Good* (intro., ed. Philip Stratton-Lake), New York, New York: Clarendon - Oxford University Press, 2002.
- RUSHTON, J. Philippe: «Altruism and Society: a Social Learning Perspective», *Ethics* 92 (1982), pp. 425-46.
- RYBERG, Jesper; TÄNNSJÖ, Torbjörn; ARRHENIUS, Gustaf, «The Repugnant Conclusion», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/repugnant-conclusion/>>. [Consulta: 25-IX-2009]

- SARTRE, Jean-Paul: *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, France: Éditions Nagel, s. f.
- SAVATER, Fernando: *Ética como amor propio*, Barcelona: Mondadori, 1988.
- SAYRE-MCCORD, Geoff: «Moral Realism», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ethics-deontological/>>. [Consulta: 8-XI-2011]
- SCANLON, T. M.: «Contractualism and Utilitarianism», en James Rachels (ed.): *Ethical Theory 2: Theories About How We Should Live*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 102-128.
- *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- SCARRE, Geoffrey: *Utilitarianism*, London, England: Routledge, 1996.
- SCHEFFLER, Samuel (ed.): *Consequentialism and its Critics* (intro. Samuel Scheffler), New York, New York: Oxford University Press, 1988.
- *Human Morality*, New York, New York: Oxford University Press, 1992.
- *The Rejection of Consequentialism*, 2nd rev. ed. (intro.: Samuel Scheffler), New York, New York: Oxford University Press, 2003.
- SCHLICK, Moritz: «Hedonism and Egoism», en Ronald D. Milo (ed.): *Egoism and Altruism*, Belmont, California: Wadsworth, 1973, pp. 75-87.
- SCHMIDTZ, David: «Self-Interest: What's in It for Me?», en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul (eds.): *Self-Interest*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993, pp. 107-21.
- SCHOPENHAUER, Arthur: «Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad», en Arthur Schopenhauer: *Los dos problemas fundamentales de la ética* (trad., intro. y notas Pilar López de Santa María), Madrid: Siglo Veintiuno, 1993, pp. 35-132.
- SCHWARZ, Balduin: *Del agradecimiento* (trad. Juan Miguel Palacios), Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- SEARLE, John: *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.
- SEN, Amartya: «Rights and Agency», en Samuel Scheffler (ed.): *Consequentialism and its Critics*, New York, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 187-223.
- SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (eds.): *Utilitarianism and Beyond* (intro. Bernard Williams, Amartya Sen), Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press, 1982.
- SEXTO EMPÍRICO (SEXTUS EMPIRICUS): *Outlines of Pyrrhonism*, en Paul K. Moser & Arnold vander Nat (eds.): *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, New York, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 80-90.
- *Esbozos Pirrónicos* (introd., trad., notas A. Gallego Cao, T. Muñoz Diego), Madrid: Gredos, 1993.

- SHAVER, Robert: «Egoism», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/egoism/>>. [Consulta: 29-VI-2009]
- *Rational Egoism: A Selective and Critical History*, New York, New York: Cambridge University Press, 1999.
- SIDGWICK, Henry: *The Methods of Ethics* (Forward John Rawls), 7th ed., Indianapolis, Indiana: Hackett, 1981.
- SILBERBAUER, George: «Ethics in small-scale societies», en Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*, Oxford, England: Basil Blackwell, 1996, pp. 14-28.
- SILVERSTEIN, Harry S.: «Universalizability and Egoism», *American Journal of Philosophy* 46 (1968), pp. 242-64.
- SINGER, Peter: «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), pp. 229-43.
- «Sidgwick and Reflective Equilibrium», *The Monist* 58 (1974), pp. 490-517.
- *Animal Liberation*, revised ed., New York, New York: Avon, 1990.
- *Ética para vivir mejor* (trad. José Antonio de Prada), Barcelona: Ariel, 1995.
- *How are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Amherst, New York: Prometheus Books, 1995.
- *Liberación animal* (presentación Paula Casals, trad. ANDA), Madrid: Trotta, 1999. Se trata de una traducción de la 2^a edición de *Animal Liberation*.
- *Practical Ethics*, 2nd ed., New York, New York: Cambridge University Press, 1995.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter: «Consequentialism», en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition)* [en línea] <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consequentialism/>>.
- SLOTE, Michael: «Virtue Ethics», en Marcia Baron, Philip Pettit & Michael Slote: *Three Methods of Ethics*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1997, pp. 175-238.
- *Common-sense Morality and Consequentialism*, London, England: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- SMART, J. J. C.: «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», en J. J. C Smart, Bernard Williams: *Utilitarianism For and Against*, London, England: Cambridge University Press, 1973, pp. 3-74.
- *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Victoria, Australia: Melbourne University Press, 1961.
- SMART, J. J. C.; WILLIAMS, Bernard: *Utilitarianism For and Against*, London, England: Cambridge University Press, 1973.
- SMITH, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2000.

- Soncino Babylonian Talmud* (ed. I. Epstein) [en línea] < <http://www.halakhah.com/>>. [Consulta: 13-III-2010]
- STERBA, James P.: «Ethical Egoism and Beyond», *Canadian Journal of Philosophy* 9 (1979), pp. 91-108.
- STEVENSON, C. L.: «The Emotive Meaning of Ethical Terms», en Steven M. Cahn, Peter Markie (eds.): *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 496-508.
- STIRNER, Max: «Stirner on Ownness and Love», en s. e.: *The Ego and Its Own* [en línea] <<http://www.nonserviam.com/egoistarchive/recommended.html>>, pp. 385-93. [Consulta: 1-X-2004.]
- STOCKER, M.: «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», en Roger Crisp, Michael Slote (eds.): *Virtue Ethics*, New York, New York: Oxford University Press, 2003, pp. 66-78.
- STRATTON-LAKE, Philip (ed.): *Ethical Intuitionism: Re-evaluations* (intro. Stratton-Lake), New York, New York: Oxford University Press, 2002.
- SUMNER, L. W.: *Welfare, Happiness, and Ethics*, New York, New York: Clarendon - Oxford University Press, 1996.
- THOMAS, Laurence: «Baier, Kurt E. M. (1917-)», en Lawrence C. Becker (ed.): *Encyclopedia of Ethics*, New York, New York: Garland Publishing, 1992, pp. 76-7.
- TOMÁS DE AQUINO, santo: *Suma de Teología*, 4ª ed., 5 tomos., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- UNGER, Peter: *Living High & Letting Die*, New York, New York: Oxford University Press, 1996.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME: *Human Development Reports* [en línea] <<http://hdr.undp.org/en/reports/>>. [Consulta: 28-XII-2009]
- URMSON, J. O.: «Saints and Heroes», en Steven M. Cahn, Peter Markie (eds.): *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 699-708.
- WALLACE, James D.: *Virtues and Vices*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978.
- WALTER, Henrik: «Neurophilosophy of Free Will», en Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, New York, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 565-76.
- WHITELEY, C. H.: «Morality and Egoism», *Mind* 85 (1976), pp. 90-6.
- WILLIAMS, Bernard: «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C Smart, Bernard Williams: *Utilitarianism For and Against*, London, England: Cambridge University Press, 1973, pp. 77-150.
- *Ethics and the Limits of Philosophy* (commentary A. W. Moore), Padstow, Cornwall, Great Britain: Routledge, 2006.

- *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, New York, New York: Cambridge University Press, 1981.
 - *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, London, England: Cambridge University Press, 1973.
- WILLIAMS, Gardner: «Individual, Social and Universal Ethics», *The Journal of Philosophy* 45 (1948), pp. 645-55.
- WOLF, Susan: «Moral Saints», en Steven M. Cahn, Peter Markie (eds.): *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, New York, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 708-22.
- «Morality and Partiality», *Philosophical Perspectives* 6 (1992), pp. 243-258.
- WORLD FOOD PROGRAMME: *Hunger* [en línea] <<http://www.wfp.org/hunger>>. [Consulta: 28-XII-2009]